

Introducción a la filosofía, Argumentación filosófica, Lectura académica

Silvia Solas
Carlos Oller
Luján Ferrari
(coordinadores)

FACULTAD DE
HUMANIDADES







INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Y A LA ARGUMENTACIÓN FILOSÓFICA

Silvia Solas - Carlos Oller - Luján Ferrari
(coordinadores)



2013

Introducción a la filosofía y a la argumentación filosófica / Alejandra Bertucci ... [et.al.] ; coordinado por Silvia Solas ; Carlos Alejandro Oller ; María Luján Ferrari. - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata, 2013.
E-Book.

ISBN 978-950-34-0968-8

1. Introducción a la Filosofía. 2. Argumentación Filosófica. I. Bertucci, Alejandra II. Solas, Silvia , coord. III. Oller, Carlos Alejandro, coord. IV. Ferrari, María Luján , coord.
CDD 101

Fecha de catalogación: 12/06/2013

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP





Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata

47 N.º 380 / La Plata B1900AJP / Buenos Aires, Argentina
+54 221 427 3992 / 427 4898
editorial@editorial.unlp.edu.ar
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2013
La Plata, Buenos Aires, Argentina
ISBN 978-950-34-0968-8

ÍNDICE

PRIMERA PARTE

Capítulo 1. La Filosofía medieval y el tránsito hacia la modernidad, *M. Giacomone*.. 5

Capítulo 2. La subjetividad cartesiana, *M. Menacho*................................ 41

Capítulo 3. La noción de “identidad personal” en el *Tratado de la Naturaleza Humana* de David Hume, *M. L. Ferrari*................................ 67

Capítulo 4. La teoría del conocimiento en Kant, *M. L. Ferrari y S. Solas*.. 90

Capítulo 5. G. W. F. Hegel. El idealismo absoluto, *A. Hebrard* 112

Capítulo 6. Marx, fuera de sus límites, *M. Garbarino*............................... 152

Capítulo 7. Una aproximación a la filosofía de Nietzsche, *C. Dell’unti* 182

Capítulo 8. Husserl y la fenomenología, *A. Bertucci*................................ 202

Capítulo 9. Subjetividad, corporalidad y percepción en la filosofía de Merleau-Ponty, *S. Solas*.. 226

Capítulo 10. Existencialismo, subjetividad y humanismo, *A. Vidal*........... 241

Capítulo 11. La subjetividad como normalidad, el poder como productor y las prácticas sociales de control, *A. Vidal*.. 268

SEGUNDA PARTE

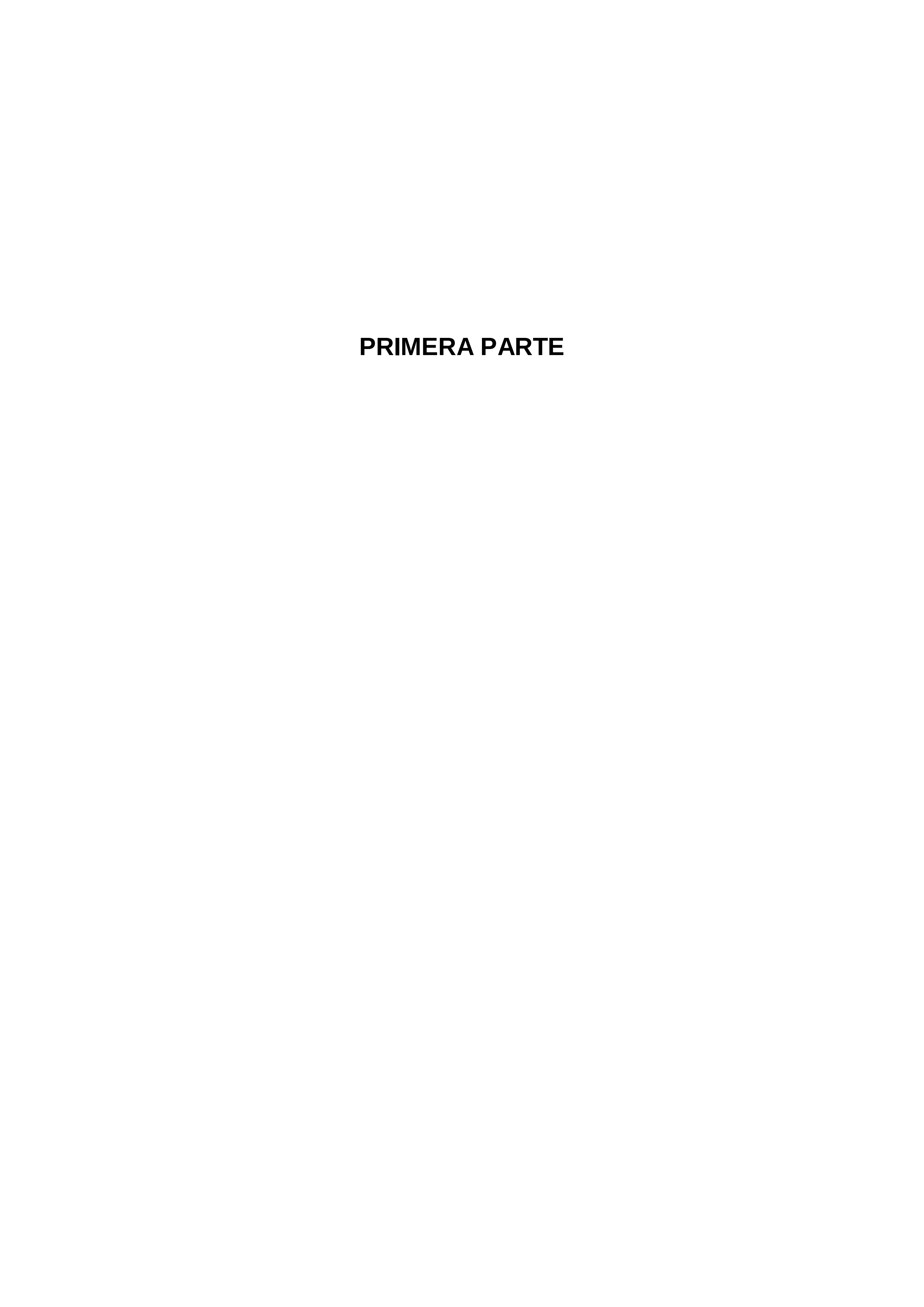
Capítulo 12. Análisis y reconstrucción de argumentos, *C. Oller*............... 296

Capítulo 13. Herramientas para la evaluación de argumentos, *F. López*.. 320

Capítulo 14. Argumentos filosóficos, *C. Oller*... 350

Capítulo 15. El ensayo argumentativo, *C. Oller*.. 369

LOS AUTORES.. 384



PRIMERA PARTE

CAPITULO 1

LA FILOSOFÍA MEDIEVAL Y EL TRÁNSITO HACIA LA MODERNIDAD

Mariel Giacomone

Introducción

En estas páginas intentaremos hacer un recorrido por la filosofía medieval y analizar el tránsito hacia el pensamiento moderno. Se trata de una propuesta algo pretenciosa, ya que abordaremos nada más y nada menos que casi doce siglos. En este sentido, encontrarán un enfoque diferente al resto de los capítulos dado que haremos síntesis y señalamientos generales en base a autores y problemas desde un enfoque histórico, en vez de profundizar en el pensamiento de un filósofo determinado. Esperamos con ello aportar un marco general a partir del cual comprender la herencia a su vez que la novedad de la época moderna.

Consideramos importante, sin embargo, aclarar, que no existe una sola forma de definir la filosofía medieval, así como tampoco es posible hablar de 'una' Edad Media, sin establecer distinciones. Tal como advierte Alain de Libera, la mayoría de los enfoques tradicionales asocia el Medioevo con el occidente cristiano, lo cual implica una visión sesgada y reduccionista de este período. En efecto, encontramos una pluralidad de mundos medievales además del cristiano, como el judío y el islámico; señalemos también que el pensamiento cristiano no se reduce a su desarrollo en el occidente latino, sino que vive otro proceso en el oriente bizantino. Este historiador propone un nuevo e interesante enfoque historiográfico sobre la filosofía medieval, siguiendo el itinerario de las 'rutas de la filosofía' que parte de la filosofía griega pagana y recorre las tierras de Bizancio, Bagdad, Toledo y París. Una vez presentado este panorama, podemos decir ahora que circunscribiremos este trabajo a la Edad Media cristiana y latina. Este recorte se debe a que los filósofos

modernos de la Europa de los siglos XVI en adelante, se remiten a aquella como a la tradición filosófica a la que pertenecen y, en muchos casos, como a la que intentan dejar de pertenecer; y en tanto el tránsito hacia esa Modernidad es el que nos interesa desarrollar aquí, comenzaremos por exponer los orígenes del pensamiento filosófico del occidente latino medieval, y haremos algunas referencias a la teología y filosofía de los árabes cuando lleguemos a la Baja Edad Media.

La filosofía medieval

Los orígenes de la filosofía medieval

El pensamiento medieval occidental se caracteriza por la impronta de la religión cristiana, lo que ha llevado a considerar que durante esta época no hubo auténtica filosofía, dada la centralidad y la dependencia de las especulaciones racionales en relación con la teología. Veremos más adelante si es posible hablar de una 'filosofía cristiana' como tal.

El cristianismo se presenta en occidente, como una religión, hacia el siglo II de nuestra era (si bien como movimiento religioso es anterior, por esta época comienzan a darse los desarrollos doctrinales). Se funda en textos considerados sagrados, reunidos en la *Biblia*, que llevan un mensaje de salvación transmitido de diversas maneras por Dios a los hombres. Los cristianos fueron perseguidos hasta que en el 313 el emperador romano Constantino establece por medio de un edicto la libertad de religión dentro del Imperio y, más adelante, en el 380, el emperador Teodosio declara al cristianismo como la religión oficial del Imperio romano. Es entonces por motivos fundamentalmente políticos que esta doctrina tendrá el monopolio del saber hasta por lo menos el siglo XV.

En su interés por constituir un dominio propio en el ámbito del saber, al elaborar una doctrina en defensa de la propia fe, el cristianismo se vio llevado a discutir con las concepciones filosóficas contemporáneas. Esto se produce en

un contexto de hostilidad, previo al edicto de tolerancia, que sufría tanto por parte del ámbito político (rechazar los cultos tradicionales de la religión romana, que formaban parte de los deberes públicos, implicaba una afrenta a las autoridades imperiales), como por sectores sociales y del ámbito de la cultura. En este sentido, los primeros autores cristianos interesados en hacer de esta religión incipiente una doctrina teológica, los llamados 'apologistas', tomaron distintas actitudes respecto de la filosofía pagana: algunos la rechazaron, otros la asimilaron. Sus escritos suelen estar dirigidos a los emperadores o al senado romano, frente a quienes denuncian la injusticia de las persecuciones, o a los representantes de la tradición cultural de corte panteísta, ante los cuales confrontan e intentan defenderse de las acusaciones de superstición, inmoralidad y 'rusticidad intelectual'. El cristianismo comienza a tener cada vez más adeptos provenientes de todas las clases sociales, lo que hace que hallemos entre estos apologistas personajes de sólida formación filosófica, que una vez 'convertidos' ponen su bagaje cultural al servicio de la consolidación de esta nueva religión.

Veamos qué sucede con la filosofía por esta época. Podemos caracterizar este momento como un período de crisis de los grandes sistemas filosóficos de la Antigüedad (siendo los principales el *platonismo* y el *aristotelismo* conformado por los seguidores de Platón y Aristóteles respectivamente, así como el *estoicismo*), en el cual se destaca el espíritu de búsqueda de puntos de coincidencia, y en donde adquieren mayor preponderancia las temáticas éticas y religiosas con relación a cuestiones tales como la naturaleza divina, la providencia de Dios, el destino del alma humana y la salvación del hombre en unión con la divinidad. Las principales y ya clásicas escuelas filosóficas buscan encontrarse para tales fines, pero predomina principalmente el platonismo. En este contexto, son pensadores cristianos un poco posteriores a los primeros apologistas quienes definitivamente dan los pasos iniciales hacia lo que podríamos llamar una 'filosofía cristiana', al presentar con mayor sistematicidad a su religión como la *mejor filosofía*. Ahora bien: si entendemos que la filosofía surge cuando los griegos emanciparon de los relatos míticos las explicaciones sobre el hombre y la naturaleza, a partir del ejercicio de la razón: ¿cómo es

posible compatibilizar el mensaje de salvación cristiano con el fenómeno griego de la filosofía, siendo aquél tan ajeno a la mentalidad griega?

Según Pierre Hadot, la filosofía se instaura en la Antigüedad no sólo como discurso racional con pretensiones de verdad, que aborda cuestiones relacionadas al hombre, la naturaleza y lo divino, sino que también se trata de un *modo de vida*: vivir de acuerdo con la sabiduría –recordemos que el significado etimológico del término original griego *φιλοσοφία* (*philosophia*), es *amor por la sabiduría*-. En este sentido, para el autor, el cristianismo en sus comienzos hereda y asimila este doble aspecto de la filosofía, al presentarse como discurso y como modo de vida, ya que pretende alcanzar una vida conforme a la sabiduría o *logos*. La diferencia con la filosofía griega es que a la base de esta sabiduría se encuentra la verdad *revelada*: Jesucristo es la Palabra o Logos Verdadero encarnado. Vivir conforme a la verdad, es entonces vivir conforme a Cristo. Agustín (354-430) se refiere explícitamente a este vínculo entre el cristianismo y la filosofía:

> ¿Puede el paganismo producir una filosofía mejor que nuestra filosofía cristiana, la única verdadera, si por 'filosofía' entendemos la búsqueda y el amor a la sabiduría? (Agustín, 1985: IV, 14)

Sus textos, de llamativa profundidad especulativa y de gran peso en los siglos venideros, revelan bien por qué se lo ha visto como el 'primer filósofo medieval' (aunque aún estemos en la Antigüedad Tardía), por lo que nos detendremos un poco en este autor.

Agustín

Agustín y el platonismo

Después de un largo y variado itinerario intelectual por diversas escuelas filosóficas, siempre marcado por la búsqueda de la verdad, Agustín encuentra en el cristianismo esa verdad anhelada y con ella el reaseguro de la felicidad –otra de sus grandes inquietudes-.

Al adoptar como modelo filosófico el platonismo, inaugura con ello una tradición en la filosofía medieval que permanecerá vigente hasta el siglo XIII, cuando el aristotelismo irrumpa en el occidente latino. Ahora bien: ¿qué afinidades encuentra este autor en la filosofía platónica que tanto lo ha deslumbrado?

Platón (filósofo griego del siglo V antes de nuestra era) había postulado que además de la realidad sensible existe un ámbito trascendente, separado, que es el de las Ideas o Formas. A diferencia del ámbito sensible, al que pertenecen las cosas mutables, perecederas, contingentes y por tanto imperfectas, el ámbito de las Ideas es el ámbito de lo que no cambia, de lo eterno y necesario. Las realidades 'inteligibles', estas Ideas inmutables, son el modelo o arquetipo de las cosas sensibles, y entre ambas hay una compleja relación de *participación*. En esto consiste el *dualismo* platónico, también presente en su concepción antropológica. Originariamente, las almas preexistían en el ámbito trascendente contemplando las Ideas y luego se vieron presas en un cuerpo sensible, del que deben desligarse para no perder de vista lo que les es propio; deben 'purificarse' para recuperar así su estado original. Platón sostiene que las almas son inmortales, por lo que al momento de la muerte del hombre, el cuerpo perece y el alma sigue su curso (ya sea en nuevos cuerpos, o retornando a su estado puro original). Desde esta concepción, podríamos definir entonces al hombre como *un alma prisionera en un cuerpo.* De aquí la doctrina platónica del *conocimiento como reminiscencia:* conocer es recordar, ya que el verdadero conocimiento es el de lo inmutable, conocimiento que las almas tuvieron pero 'olvidaron' al descender a este mundo. De esta forma queda configurada una jerarquía de lo real que afecta todos los órdenes: antropológico (el alma es superior al cuerpo), gnoseológico (el conocimiento verdadero es el de lo inteligible, al que accedemos por la razón, mientras que el conocimiento que nos provee la experiencia sensible es inferior), metafísico (las cosas del mundo sensible tienen *realidad* por *participar* del mundo inteligible; tienen como una 'realidad derivada').

Una de las cosas que más impacta a Agustín del platonismo es la posibilidad de que toda la realidad dependa de un tipo de entidad inteligible, no material, que identifica con Dios. Siguiendo las escrituras y su interpretación por parte de

la tradición católica hasta ese momento, que afirma la unitrinidad de Dios (tres *personas* que son un único Dios), Agustín identifica el mundo platónico de las ideas con la segunda persona del Dios trino, el *Verbo* o *Logos*. En este esquema, Dios crea al mundo y al hombre a partir de la nada por un acto de bondad, tomando como modelo de la creación los arquetipos eternos que permanecen en sí mismo –en Dios mismo-, en la persona del *Logos.* Agustín mantiene el dualismo que vimos en Platón: todas las cosas deben su *ser*, su existencia, al principio creador que es el *ser* por excelencia, Dios. Pero no es el mismo tipo de *ser*: uno es trascendente, infinito, eterno, omnipotente (Dios); el otro es finito, temporal, limitado (lo creado). La creación no fue azarosa ni por capricho: ya vimos que se sigue un modelo, hay un plan divino, lo que le da a la creación un sentido. Así, cada ente creado tiene una esencia que le es propia, y podríamos decir que su *ser* consiste en 'cumplir' esa esencia en el mundo. Para Agustín, la relación que liga al ser de lo creado con el ser divino, es de *participación* -vemos aquí resonancias platónicas-. Pero el hombre no es un ente más entre las cosas creadas: no *participa* de la idea, sino que es *imagen*. El haber sido hecho a *imagen y semejanza* de Dios implica que, a diferencia de las demás creaturas, existe en él una *presencia efectiva* de la divinidad –sin que haya identificación entre Dios y el hombre, como una 'deificación' humana-. El recorrido descripto por Agustín en el que descubre la presencia de lo trascedente en el interior de su alma, es un aporte fundamental en la construcción del sujeto. Veamos de qué se trata.

Del conocimiento de sí al conocimiento de Dios

Dijimos que la mayor preocupación de Agustín es dar con la verdad, verdad que encontró en la fe en el Dios cristiano. Y si bien hace suya aquella frase bíblica 'creo para entender', no se queda simplemente con el dato de fe, sino que parte de él para luego indagar racionalmente y comprenderlo (aclaremos que sin la fe, no sería posible para Agustín ningún tipo de conocimiento). Así, en un capítulo de la obra *Confesiones,* pide a su razón conocer la naturaleza

de aquello que ya tiene y ama (Dios). Primero indaga en el mundo exterior y se da cuenta de que no es posible hallar a Dios en las cosas. Es entonces cuando vuelve a su interior, se pregunta quién es y se dice: soy un hombre, un cuerpo y un alma, hombre exterior y hombre interior. Y allí, en el alma, que reconoce como rectora y superior frente al cuerpo, descubre los 'vastos palacios de la memoria': en la profundidad de su espíritu, encuentra múltiples vivencias pasadas, recuerdos, ciertos conocimientos que toman la forma de recuerdos, y proyecciones futuras –a las que también llama memoria-. Entonces descubre algo que atraviesa todas las vivencias, la 'memoria de sí':

> (…) topo también conmigo mismo, y me acuerdo de lo que hice, cuándo y dónde lo hice, y cómo me sentía entonces. Allí están todas las cosas que recuerdo haber experimentado o creído (…). En ese contexto del pasado, también aparecen las acciones, eventos y esperanzas del futuro, en las que medito una y otra vez como si fueran presentes. (Agustín, 1985: Libro X, VIII, c. 14)

> ¡Grande es el poder de la memoria! Tiene no sé qué que espanta, Dios mío, en su profunda e infinita complejidad. Y esto es el espíritu, y esto soy yo mismo". (Agustín, 1985: Libro X, XVII, c. 26)

Es importante señalar que aquí el término 'memoria' es asimilable en cierto sentido a la 'conciencia'; por lo que este 'acordarse de sí' no es otra cosa que tener conciencia del *sí mismo*, del yo. Ahora bien: este yo no aparece como contenido de una vivencia específica, sino que Agustín lo descubre como una especie de hilo que atraviesa todas las vivencias pasadas, presentes y futuras construidas por una sola alma; es el polo unificador que totaliza las experiencias como principio de identidad. Se ha visto en este punto un antecedente del *cogito cartesiano* (no por nada los propios contemporáneos de Descartes le señalaron que su descubrimiento de la absoluta certeza de la propia existencia tenía semejanza con razonamientos agustinianos). Podemos citar otras obras de Agustín, que presentan ciertas similitudes con el texto de Descartes:

> Si me equivoco, soy. El que no existe no puede equivocarse (Agustín, 1985: Libro XI, c. 26)

o:

> Todas las mentes se conocen a sí mismas con certidumbre absoluta. Han dudado los hombres si la facultad de vivir, recordar, entender, querer, pensar, saber y

> juzgar provenía del aire, del fuego, del cerebro, de la sangre, de los átomos… Sin embargo, ¿quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que si duda, vive (…) si duda, piensa. (Agustín, 1985: Libro X, c. 10)

Cuando analicen el artículo sobre Descartes, podrán comparar con mayores herramientas la diferencia entre ambos abordajes. Por ahora, volvamos al objetivo de Agustín, que no es ciertamente el conocerse a sí mismo, sino la búsqueda de Dios –recorrido que lo lleva, entre otras cosas, a encontrarse con el *yo*-. Regresemos a los insondables 'palacios de la memoria'. Entre muchas nociones, encuentra también la 'idea de bienaventuranza' como el deseo de una vida feliz duradera, eterna. Pero la auténtica felicidad no puede ser sino el goce que produce la verdad, que es Dios. Agustín ve este deseo presente en todos los hombres –todos desean ser felices-, y lo toma como una prueba de la presencia de Dios en el hombre. Llegamos finalmente a ver los tres movimientos característicos del proceder agustiniano: un primer momento hacia fuera, el exterior; un segundo momento interior, donde el alma vuelve sobre sí misma pero no para quedarse allí, sino para trascenderse hacia Dios como tercer momento. Esta es la única forma para el autor de acceder a lo trascendente: ni desde el derredor ni por fuera de sí, sino a partir de uno mismo, esto es, a partir del espíritu (aunque conocer a Dios tampoco depende absolutamente de nuestra voluntad, sino que se requiere de la iluminación divina, pero esta ya es otra cuestión).

El ocaso del Imperio y el agustinismo político

Uno de los hechos que marca la historia occidental es la caída del Imperio romano de Occidente (hito generalmente utilizado para delimitar en la historia el fin de 'Edad Antigua' y el inicio de la 'Edad Media'). Hacia el final de la vida de Agustín tienen lugar las invasiones germánicas, y muchos asocian la crisis a la que se ve sometida la unidad imperial con la expansión del culto cristiano. En una de sus últimas obras, *Ciudad de Dios*, Agustín afirma que Roma cae por sus propios vicios: ella, y no la religión cristiana, es la única responsable de su

propia decadencia. El autor presenta a la humanidad como una unidad hija de Adán, que camina hacia el final del los tiempos. Aparece descripta así una concepción lineal de la historia, encaminada hacia un fin escatológico: aquellos hombres que han dirigido su voluntad hacia Dios, el Bien Supremo, obtendrán la salvación y con ello la felicidad eterna, mientras aquellos que han dirigido su voluntad hacia los bienes inferiores obtendrán su condena, también por toda la eternidad. Para referirse a estos dos planos en los que el hombre puede inscribir su vida, sus acciones, Agustín habla de los primeros como los pertenecientes a la ciudad de Dios y de los segundos como pertenecientes a la ciudad del diablo. Si bien el propio autor aclara que esta 'ciudad de Dios' no debe confundirse con la institución de la Iglesia y la 'ciudad del diablo' con las instituciones políticas temporales, así fue leído en el Medioevo, dando con ello lugar a una visión en donde la Iglesia como poder intemporal debía dominar al poder temporal, terrestre.

La dialéctica en la teología medieval

Anselmo y el argumento ontológico

Luego de la caída del Imperio romano occidental, la alta cultura pasa a refugiarse en monasterios y abadías que el cristianismo había fundado en toda Europa. Son los monjes quienes estudian los textos clásicos, los clasifican, transmiten y enseñan, ajustándolos a sus intereses teológicos. Los siglos que siguieron a Agustín no sobresalen en fecundidad intelectual, con excepción del llamado 'Renacimiento carolingio', de los siglos VIII y IX, que refiere a la reorganización de los estudios principalmente en torno a la Escuela del Palacio[1], promovida por Carlomango. El programa educativo de la Escuela palatina está destinado especialmente a la formación de dirigentes; el mismo emperador estudia allí, además de las personas de su entorno. Este programa tiene como base el esquema de las llamadas ***artes liberales*** (que puede cultivar el hombre libre a diferencia del esclavo, que se dedica a las disciplinas

o artes manuales), que se dividen en los estudios del *trivium* (gramática, dialéctica y retórica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música). Aclaremos que en este tiempo, la dialéctica tiene el sentido de una lógica en sentido amplio, como desarrollo de una teoría de la argumentación. Además de las artes liberales el programa incluye estudios teológicos, siendo el referente Agustín y sus obras de mayor corte teológico-político. Con este 'Renacimiento carolingio' se produce entonces una revivificación de la enseñanza y la literatura y, si atendemos a la filosofía, sobresale un pensador original como Juan Escoto Eriúgena (si bien se trata de una figura aislada del período, su pensamiento tendrá mucha influencia en autores posteriores, entre ellos, Nicolás de Cusa).

Unos siglos después, ya en el siglo XI, destacamos la figura de un monje benedictino llamado Anselmo, quien encarna ciertas tendencias renovadoras de la teología en ese momento. Una de las novedades de este siglo es que comienza a delimitarse el *saber profano* respecto del estudio sagrado. Esto se debe al impulso de ciertos teólogos llamados *dialécticos,* que dan preeminencia a las reglas de la lógica y la gramática para el estudio de los datos de fe. Asistimos a una "logización" de la teología: se analizan contenidos que son materia de fe utilizando argumentos lógico-lingüísticos, dando lugar con ello a una racionalización de la teología que tendrá su desarrollo máximo en los siglos XII, XIII y XIV con la escolástica. Por otra parte, esta actitud despierta resquemores y se ve contraatacada por los *antidialécticos*, que sostienen que en caso de que se quiera dar lugar a la ciencia humana en el examen de la palabra sagrada, aquella debe siempre secundar a esta última, so pena de extraviarse. Los más acérrimos defensores de esta postura directamente rechazan analizar todo contenido de fe mediante las reglas de la dialéctica, ya que lo consideran un cometido imposible (¿cómo podríamos aplicar a Dios, ser perfecto, infinito, omnipotente, el principio racional de no contradicción[2]?) y, además, innecesario (lo único que debería interesar al cristiano es su salvación por la fe). El punto es que también ellos se vieron obligados en la contienda a hacer uso de la dialéctica, lo que sin lugar a dudas puso a ésta como epicentro

de los debates de la época, en torno de cuestiones teológicas referidas a la omnipotencia divina, la presencia de Cristo en la eucaristía, entre otras.

En su obra *Proslogion* (*Alocución)*, Anselmo (1033/34-1109) ofrece una demostración de la existencia de Dios en la que da cuenta de que es posible argumentar especulativamente sobre aquello que ya se tiene por la fe, en este caso, la creencia en la existencia de Dios. Si bien Anselmo ofrece este tipo de argumentaciones en muchas de sus obras, tomamos el *Proslogion* y este argumento en particular debido al lugar que ha ocupado en la historia de la filosofía, sobre todo por la repercusión que tiene en los modernos. La demostración fue retomada en la Modernidad por Descartes, Leibniz y Hegel, y criticada por Locke y Kant; este último la titula en el siglo XVIII como 'argumento ontológico'.

Haremos un breve resumen del argumento: en primer lugar, se parte de la definición de Dios como aquello mayor a lo cual nada puede ser pensado. Todos tenemos la noción de Dios en nuestra mente; incluso aquel 'necio' o 'insensato' que afirma que Dios no existe parte del mismo supuesto, ya que para afirmar su no existencia necesita concebir aquello que niega. Ahora bien: una cosa es que esa noción esté presente en el entendimiento, y otra, que tenga existencia en la realidad (yo puedo pensar en una sirena y eso no implica la existencia de la sirena fuera de mi pensamiento). Pero este caso es diferente, ya que negar la existencia de 'algo mayor a lo cual nada puede ser pensado' es imposible, puesto que implica una contradicción: si afirmo que sólo tiene *ser* en el entendimiento puede pensarse en algo mayor, que es su existencia en la realidad. Por lo tanto, Dios tiene un ser tanto en el entendimiento como en la realidad. De esta manera se concluye que Dios (lo máximo pensable) existe por fuera de mí (existe *en sí*) *necesariamente.* En este argumento podemos encontrar varios supuestos implícitos, esto es, consideraciones que el autor está dando por sentado, y sin las cuales el argumento no se sostiene. En primer lugar, se parte de una definición unívoca de Dios (uno podría objetar que Dios no se define como 'aquello a lo cual nada mayor puede ser pensado', o por lo menos que no es la definición aceptada por todos, y por lo tanto no aceptar la conclusión del argumento). Otro es el

plantear un tipo de entidad particular que es el 'ser en el entendimiento': se atribuye al objeto de pensamiento un *ser*, una existencia específica. Por último -el más importante-, que consiste en considerar a la existencia como una perfección (esto será criticado especialmente por Kant en la Modernidad, quien sostendrá que la existencia no agrega perfección alguna).

Como mencionamos anteriormente, Anselmo parte de la fe: el autor no busca con esta prueba convencer a los 'insensatos' o ateos, sino poder comprender aquello que se cree; de hecho, el título original para su obra *Proslogion* es *La fe en busca del entendimiento.*

En este apartado pretendimos entonces mostrar, a partir del análisis de un argumento, cómo un teólogo medieval resuelve por medio de la dialéctica el deseo de penetrar el dato de la fe. Más adelante veremos en Tomás de Aquino un tipo diferente de indagación especulativa sobre la existencia de Dios.

Pedro Abelardo y la querella de los universales

Una de las controversias más famosas del Medioevo es la llamada 'querella de los universales', que gira en torno al tipo de entidad al que refieren los términos universales[3]. Por un lado, los *realistas* sostienen que este tipo de términos nombran entidades reales, *cosas* subsistentes por sí que estarían presentes a su vez en cada cosa particular (por ejemplo, el término 'hombre' referiría a una realidad subsistente por sí -la humanidad- que a su vez existe toda entera en María, en Juan, en José, difiriendo estos tres últimos particulares sólo en sus aspectos accidentales). En cambio, los *nominalistas* consideran que los universales son meras palabras, *flatus vocis* (soplo o emisión de la voz), por las que hacemos referencia a los particulares; con ello rechazan todo tipo de esencialismo, dado que lo único verdaderamente existente son las cosas singulares (sólo existirían María, Juan, José, y cada vez que decimos o pensamos el concepto 'hombre' estaríamos haciendo referencia a alguien en particular).

En el siglo XII, el centro de la cultura letrada ya no son los monasterios y abadías; junto al renacer de las ciudades, y como preludio de las universidades del siglo XIII, aparece un nuevo marco para el desarrollo intelectual: las escuelas -muchas de ellas conformadas en torno a las bibliotecas de las catedrales-. Esto marca un importante cambio respecto de la educación monástica, ya que muchos miembros de estas nuevas escuelas son laicos, esto es, miembros de la Iglesia sin ordenación sacerdotal. Suele hablarse de un 'renacimiento del siglo XII' y esto se debe, entre otras cosas, al profundo desarrollo en este siglo de las artes liberales del *trivium* –en especial el de la dialéctica y la gramática- y a la consecuente preeminencia que cobra la perspectiva lógica y lingüística en el ámbito de la teología. Tal es así, que se fundan escuelas dedicadas exclusivamente a la enseñanza y práctica de la dialéctica. Pasemos entonces a ver el caso de un maestro del siglo XII -que incluso llegó a fundar su propia escuela-, en el que la controversia de los universales toma protagonismo.

Pedro Abelardo (1079-1142) es conocido no sólo por su romance con Eloísa -que lamentablemente no tuvo un final feliz-, sino porque muchos autores lo han visto como una figura precursora del racionalismo moderno. Abelardo retoma la cuestión de los universales, planteada ya por los antiguos. Hasta este autor, la discusión había girado en los planos ontológico (sobre el tipo de *ser* al que refieren los términos universales) y gnoseológico (de qué modo los conocemos). La novedad de Abelardo reside en la introducción de una nueva dimensión en el abordaje de este tema: la del lenguaje, la perspectiva semántica. Abelardo coincide con los nominalistas en que la realidad es un conjunto de singulares, sin embargo, llevamos adelante predicaciones universales con sentido, entonces de lo que se trata es de averiguar cuál es la causa de la formación de los términos universales, cuál es su fundamento. Este autor concluye que cuando dos o más singulares convienen en un *estado* (estar sentado, ser rojo, ser un hombre, no ser pájaro, etc.) el entendimiento abstrae y forma una vaga imagen "común y confusa de muchos", a la que le asigna un nombre (el término que refiere a ese *estado*). Por ejemplo, el *estado de hombre*, el 'ser hombre', no es una cosa existente, ni una esencia universal

de la cual participan: es lo que nos hace decir que los hombres son hombres; es lo que funda la unidad de la designación lingüística de ellos:

> Ahora bien, llamamos estado de hombre al mismo ser hombre, que no es una cosa, y que dijimos también es la causa común de la imposición del nombre a cada uno, según ellos convienen entre sí. (Pedro Abelardo, 2012: 195)

Así, los universales pasan a ser con Abelardo unidades significativas formadas por el pensamiento a partir de la abstracción de rasgos comunes de determinados particulares, que luego se aplicarán a otros particulares semejantes. Con ello tampoco reduce el universal a un mero término, a un nombre vacío, a un simple sonido de la voz: es un *predicable* fundado en la naturaleza misma de las cosas.

No es, entonces, en el ser de las cosas ni en el de las palabras, sino en el del pensamiento, donde Abelardo encuentra un camino para allanar esta controversia. Pero dado que esta abstracción del pensamiento adviene de modo confuso, el mejor conocimiento será siempre el de los singulares, no el de los universales. Afirmar tal cosa en este momento de la cristiandad medieval, marcada aún por el platonismo, podría conducir a una negación de la presencia en el *Logos – Verbo* de aquellas ideas utilizadas por Dios como modelo de la creación, que no son sino las esencias de las cosas de este mundo. Sin embargo, Abelardo no niega la existencia de las ideas en el Logos, ni que existan esencias de las cosas; sólo plantea que no podemos alcanzarlas en su total inteligibilidad: son incognoscibles para nosotros (razón por la cual no pueden ser la causa de la imposición del nombre universal) y, por tanto, una cuestión de fe. De todos modos, creemos que lo más importante es destacar el esfuerzo de este autor en hacer de la lógica un instrumento que permite adecuar las capacidades significantes del lenguaje a la realidad que éste expresa. Como afirma el historiador Jacques Le Goff, con su manual de *Lógica para principiantes* y su *Sic et Non* Abelardo dio al pensamiento occidental su primer *Discurso del Método* –en alusión a la obra de Descartes-(Le Goff, 1993: 56).

La teología y la filosofía: conciliación y ruptura

El aristotelismo y las universidades

Pasaremos ahora a dar cuenta de un fenómeno que fue base de la tradicional distinción entre la 'Alta' y 'Baja' Edad Media. Entre el siglo XII y comienzos del siglo XIII empiezan a ingresar a occidente algunas obras de Aristóteles (del siglo IV antes de nuestra era), hasta ese momento desconocidas por esta parte del mundo latino. Durante muchos siglos ellas permanecieron en poder de los árabes, quienes las leyeron, comentaron y tradujeron del griego o del siríaco; el aristotelismo fue para ellos lo que el platonismo para el cristianismo latino. Por ello, el reingreso de Aristóteles a occidente a partir de la difusión de sus obras traducidas al latín, se produce junto con el ingreso de la filosofía árabe musulmana. Se traduce entonces al latín un significativo cuerpo de comentarios griegos y árabes sobre Aristóteles, así como aquellas obras de los filósofos árabes a cargo de esos comentarios (como Avicena y Averroes).

Por otra parte, a mediados del siglo XIII también tiene lugar el fenómeno universitario –dentro del cual sobresale la universidad de París-, nuevo ámbito educativo institucional en donde se puede observar el gran impacto provocado por las concepciones filosóficas y teológicas islámicas, así como por la novedad de la física, metafísica y moral aristotélica (hay que aclarar que se trata de un aristotelismo 'arabizado' que no es el que hoy encontraríamos en los textos de Aristóteles, dado que como parte del 'corpus aristotélico' ingresan junto a las obras de Aristóteles traducidas al latín otros textos que no son de su autoría aunque son atribuidos a él, de marcado cuño platónico –señalamos esto porque más adelante los humanistas abogarán por volver al 'verdadero Aristóteles'-).

La convulsión que produce el aristotelismo se debe a la nueva forma en que explica el orden de la naturaleza y el mundo a partir de leyes que pertenecen al propio comportamiento natural, sin la necesidad de apelar a una entidad trascendente perfecta -como hacían los platónicos-; asimismo impacta su *Ética* al aportar una reflexión sobre la conducta humana que da centralidad al tema

de los *medios* de la acción, además de la consideración de los *fines*. Dado que muchos elementos de su cosmología y su filosofía natural contradicen la dogmática teológica cristiana (por ejemplo, la eternidad del mundo, la *necesidad* del orden del cosmos por el cual las cosas no pueden ser de otra manera que como son, el alma humana como mera *forma* del cuerpo, o la tesis de que "nunca hubo un primer hombre"), la primera reacción por parte de la Iglesia es negativa y prohíbe su enseñanza en el ámbito universitario. Pese a todo, en su interés por refutarlas, las obras son intensamente leídas y discutidas por distintos teólogos, y poco a poco comienzan a ser aceptadas y conciliadas con la doctrina teológica cristiana, para finalmente formar parte de las lecturas obligatorias y ser la base de la enseñanza filosófica en la Facultad de Artes (a cargo de la enseñanza de las artes liberales). En esta tarea adquiere protagonismo Tomás de Aquino, maestro de la Universidad de París, quien asimila la filosofía aristotélica corrigiendo sus "errores" y lleva a cabo una síntesis entre la filosofía natural del filósofo griego y la teología cristiana, de gran repercusión en los siglos venideros.

La escolástica

Antes de pasar a Tomás de Aquino, nos interesa reseñar algunas características de la escolástica. Las *Sumas* escritas por Tomás son el ejemplo más conocido del método escolástico medieval, al presentar extensas series de cuestiones, divididas en artículos, con argumentos *pro* y *contra* y soluciones finales. La *suma* es un género literario de este período que reúne distintas cuestiones disputadas en detallada clasificación por temas, con pretensiones muy abarcadoras. La escolástica no refiere a un contenido doctrinal específico, sino más bien a una manera especial de presentar los problemas y a la forma en que se los discutía en los ámbitos escolares. El razonamiento y la discusión son la base del método escolástico. El disparador siempre es un texto considerado como autoridad, desde la Biblia o aquellas obras de pensadores cristianos considerados Padres de la Iglesia como Agustín, hasta las obras de

filósofos como Platón y Aristóteles. El análisis de los textos es riguroso, por lo que el estudio de la gramática se vuelve fundamental para la precisión de los términos, así como para la comprensión del contenido y la lógica interna del texto. También es fundamental la dialéctica, en tanto problematiza los contenidos del saber y ejercita las leyes de la demostración en discusión con oponentes (reales o ficticios), con ayuda de argumentos formalizados. Este proceso de *dialectización del saber*, que en sus inicios da lugar a interesantes discusiones y pensamientos creativos, irá perdiendo dinamismo en los siglos venideros. Los aspectos más formales de la escolástica se volverán centrales, y las disquisiciones se tornarán algo vacías –lo veremos en las críticas de los 'humanistas' al referirse a ello como un 'mero juego de palabras'-. De esta manera, la filosofía va dejando de ser aquél *modo de vida* que un pensador como Agustín proclamaba en los albores del Medioevo cristiano, y pasará a identificarse con este sentido más abstracto, ligado a un proceder puramente teórico, conceptual y argumentativo –sentido que hoy día sigue presente al momento de definir el quehacer filosófico-.

Tomás y la teología racional

En Tomás (1227-1274) aparecen como ámbitos claramente diferenciados la teología sobrenatural, cuyas verdades son reveladas, y la teología natural, cuyas verdades son demostrables racionalmente. Mientras que en Agustín vimos que la razón necesitaba del auxilio de la iluminación divina, en Tomás la razón llega por sí misma bastante lejos en el orden del conocimiento -puede inclusive demostrar las verdades que han sido reveladas-:

> Por esto no se ve inconveniente en que de las mismas cosas que estudian las disciplinas filosóficas, en cuanto asequibles con la luz de la razón natural, se ocupe también otra ciencia en cuanto que son conocidas con la luz de la revelación divina. Por consiguiente, la teología que se ocupa de la doctrina sagrada difiere en género de aquella otra teología que forma parte de las ciencias filosóficas. (Tomás de Aguino, 1959: 1 q.1, a. 1)

La luz de la revelación se reconcilia con la luz de la razón. Esta armonía hace posible que pueda demostrarse racionalmente una verdad revelada como es la

existencia de Dios, si bien otras verdades permanecen indemostrables, como la trinidad divina o la encarnación del Verbo. A diferencia de Anselmo, cuya demostración es *a priori* porque parte de ideas de la razón sin apelar a la experiencia, Tomás presenta en su *Suma Teológica* un conjunto de pruebas que parten del dato de la experiencia, por lo que construye demostraciones *a posteriori*. Se trata de cinco caminos o 'vías' que parten del conocimiento sensible (de la experiencia concreta del movimiento, la causalidad, la contingencia, la gradación y el orden) para demostrar mediante pasos la existencia necesaria de algo que no es del orden de lo sensible: Dios. Tomemos la primera vía, que parte del movimiento, para ver el proceder de Tomás y la influencia de Aristóteles –la influencia de las lecturas de Aristóteles en un pensador como Tomás es muy profunda; aquí sólo veremos un ejemplo que da cuenta de ello-. Todos percibimos por los sentidos, por la experiencia, que las cosas de la naturaleza están en movimiento, cambian, mutan, etc. Si algo es móvil, debe haber algo externo que lo mueva, ya que no puede ser motor de sí mismo en el mismo sentido en que es movido (porque contendría en sí aquello que busca alcanzar por medio del movimiento). Tenemos entonces algo que es movido, y algo que lo mueve (que llamamos motor). Pero todo motor debe tener a su vez algo que lo mueva, otro motor, y así podemos seguir indefinidamente en una larga cadena de motores. Ahora bien: no es posible que esta cadena sea infinita, tiene que haber un primer motor que origine la serie, que al mover no sea movido por nada:

> Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios. (Tomás de Aquino, 1959: 1 q.2, a.3)

De esta manera, Tomás retoma el argumento aristotélico que lleva a postular la necesidad de un primer motor inmóvil. Sin embargo, mientras Aristóteles busca principalmente explicar el origen del movimiento en el mundo y encuentra en el primer motor su causa última, Tomás encuentra allí una prueba del Dios cristiano.

El divorcio entre la teología y la filosofía

Sintetizando, podemos decir entonces que el ingreso de las disruptivas concepciones aristotélicas ‘arabizadas’, la denominada ‘doctrina de la doble verdad’ atribuida a los árabes (que sostiene que aunque sean contradictorias, dos conclusiones podrían ser simultáneamente verdaderas en sus respectivos ámbitos, teológico y filosófico), la preponderancia de la lógica y la dialéctica -a la que ya hemos hecho referencia-, así como la estructura de los estudios en el marco de las instituciones universitarias (conformada por una extensa y sólida formación en las artes liberales como base previa para los estudios de derecho, medicina o teología), son factores que harán posible una escisión cada vez mayor entre la filosofía y la teología. En Tomás, como hemos visto, ambas aparecían claramente distinguidas pero reconciliadas en un mismo sistema, lo que dio lugar a la consolidación de la teología como ciencia, la teología racional.

En los años posteriores a Tomás, ya en el siglo XIV, se produce una escisión entre la filosofía y la teología; comienza a tener lugar cierta desconfianza hacia la razón como escrutadora de los asuntos de fe. Diferentes y complejas tendencias de la época reflejan este divorcio entre ambos ámbitos. Asistimos por un lado al resurgimiento del misticismo como una forma de vinculación humana con lo divino de modo directo, sin las mediaciones teóricas de la razón, como puede verse en un pensador como Meister Eckhart; así como por otro lado encontramos un autor como Guillermo de Ockham, quien sostiene que las verdades de la revelación sólo pueden ser aceptadas por la fe (postura llamada *fideísmo*), otorgando con ello una mayor autonomía al ejercicio de la razón, que ya no debe subordinarse a la doctrina teológica. Esto le permite llevar a cabo importantes desarrollos filosóficos en temas de lógica y epistemología, que lo harán precursor de corrientes desarrolladas en la Modernidad, tales como el empirismo (por ejemplo, su defensa de la base experimental como requisito para toda demostración en el orden del conocimiento natural, tendrá influencia en el empirismo británico). También

podemos observar aquella escisión en otra figura importante de la cultura europea del siglo XIV, Duns Escoto, quien, por ejemplo, reflexiona sobre la cuestión de los universales sin apelar al dogma teológico. Todo este entramado de pasos iniciales abrirá el camino a nuevos horizontes para el desarrollo de las ciencias y el conocimiento de la naturaleza.

El tránsito del Medioevo a la Modernidad: Renacimiento y Humanismo

La visión peyorativa que hace del pensamiento medieval una 'edad de las tinieblas' marcado por la oscuridad de la ignorancia –que aún encontramos vigente en muchas historias de la filosofía o manuales escolares- nace en el siglo XIV, cuando algunos hombres comienzan a criticar profundamente la cultura de su propia época. Sienten que se encuentran en un momento de total decadencia cultural y religiosa; denuncian la 'barbarización cultural' universitaria, así como la corrupción en la que ven sumergida a la Iglesia. En ese contexto, ofrecen una mirada despectiva hacia la escolástica, son detractores de la lógica y la dialéctica, y una de las notas que los caracteriza es su vocación por lo antiguo llena de esperanza por recuperar 'ideales perdidos': se proponen volver al estudio de las letras y a la lectura de los clásicos de la Antigüedad greco-romana. Entre sus contribuciones se destacan la traducción o retraducción de las fuentes de la filosofía griega –atender a los textos originales para 'liberarlos' de las interpretaciones medievales-, así como la difusión de filosofías alternativas al platonismo y aristotelismo –tales como el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo-. Cultivar el ideal de elocuencia constituye uno de sus intereses fundamentales, por lo que procuran hacer renacer las olvidadas artes de la retórica, la gramática y la poesía. Pero no se trata del abandono de la fe: su crítica a la dogmática teológica está signada por una profunda religiosidad que añora a su vez el viejo y auténtico cristianismo -por lo que se dedican al estudio de los 'clásicos cristianos', en especial de Agustín, como parte de las fuentes clásicas antiguas-. Petrarca, del siglo XIV,

es una de las figuras que inaugura este movimiento, y es quien formula por primera vez una contraposición entre la 'edad antigua' y la 'edad nueva' como dos períodos históricos, caracterizado el primero positivamente a partir de la metáfora de la 'luz', y el segundo negativamente a partir de la metáfora de las 'tinieblas'. La edad nueva, tenebrosa, habría comenzado con la cristianización del Imperio y Petrarca la percibe vigente hasta su contemporaneidad. La Antigüedad aparece entonces como un pasado a emular, en medio de un presente signado por la decadencia.

El camino marcado por Petrarca de cara a una regeneración política, religiosa y cultural, se consolida como movimiento cultural en los siglos XV y XVI. Este movimiento, de entramado complejo, fue delimitado tiempo después como un período histórico al que se denominó *Renacimiento*. El renacer hace alusión a esa necesidad de 'despertar' de los esquemas considerados vetustos, plenos de formalidades lógicas que tornarían vacías las disquisiciones sobre Dios, la naturaleza y el hombre. Esta crisis de los viejos modelos abre una distancia entre la 'nueva' naturaleza y el hombre, que ubica a éste como epicentro de toda especulación; se destaca la nueva perspectiva en que se coloca el hombre en relación a lo que lo rodea, la confianza en sus capacidades y el ideal de cultura en general. De aquí aquel *humanismo* con el que suele asociarse tradicionalmente al movimiento renacentista. Propiamente, el término *humanismo* refiere a un programa cultural y educativo, que se constituye a partir de un amplio campo de estudios abocado a los autores clásicos griegos y latinos. Los mismos pensadores del siglo XV recuperan el término *Humanidades* (*studia humanitatis*, que refería desde la Antigüedad a una educación literaria en general) para designar ahora al conjunto de las disciplinas intelectuales de la gramática, la retórica, la historia, la poesía y la filosofía; conjunto que irá reemplazando el esquema disciplinar de las artes liberales. Pero –como sostiene Kristeller-, a mediados del siglo XV la erudición humanista sobrepasa el estricto campo de los *studia humanitatis*, y penetra e influye en el pensamiento filosófico y científico renacentista en algunos puntos que siguen el sentido que indicamos previamente: la dignidad del hombre, su lugar privilegiado como ser que corona la totalidad de la creación, y la

relevancia de aspectos que atañen a la singularidad tales como la experiencia propia, los sentimientos, o las opiniones personales –aspectos que vemos reflejados en el interés por la literatura biográfica, y por los retratos a nivel pictórico- (Cf. Kristeller, 1982).
Pasemos ahora a ver algunas corrientes del pensamiento renacentista.

El eclecticismo renacentista

Si uno intentara identificar una doctrina filosófica del Renacimiento como tal, se encontraría frente a una tarea difícil, por no decir imposible. Esto se debe a que no se trata de un movimiento homogéneo, sino que en él conviven diferentes tendencias relativas a nuevas perspectivas y concepciones de la naturaleza, del hombre, y de la relación entre ambos. A continuación veremos sólo algunas de ellas, pero hay otras, tales como aquella que prosigue el camino de la escolástica aristotélica –como verán, el escolasticismo sobrevive a pesar de los embates a las que se vio sometido-, la que revitaliza el escepticismo antiguo, o las ocultistas dedicadas a la alquimia, la astrología y la magia, herederas de la tradición hermética. Presenciamos un panorama cultural complejo ya que, a su vez, es frecuente hallar autores que asimilan elementos de diversas tradiciones intelectuales con pretensiones de lograr una síntesis al interior de sus propios esquemas de pensamiento. Por estas razones nos referimos al *eclecticismo* renacentista como un rasgo característico del período.
En primer lugar, nos referiremos a ciertos pensadores que intentan revivir la tradición filosófico-religiosa de la Antigüedad a partir de una visión espiritual y unitaria del ser, en donde el universo como un todo se manifiesta en armonía universal. La Academia florentina, en Italia, es sede de este importante movimiento intelectual ligado al resurgir del platonismo. Nicolás de Cusa, del siglo XV, considerado por algunos autores como el último filósofo medieval, así como también el primer filósofo moderno, influyó en esta corriente. Esto se debe, entre otras cosas, a su ahondamiento de la singularidad del hombre, a su idea de que todo discurso humano no puede ser más que conjetural, aún

cuando procure alcanzar la verdad, y su postulación de la infinitud del universo, que hasta entonces se consideraba finito, cerrado –aunque se trate de una afirmación cosmológica que es consecuencia de su teoría metafísica, semejante afirmación no deja de ser el auspicio de que nos hallamos en la transición hacia una nueva época-. La Academia es fundada por Marsilio Ficino (1433-1499), que junto con Giovanni Pico della Mirandola, es uno de los representantes más importantes del Renacimiento italiano. La literatura astrológica y alquímica, que tuvo mucho desarrollo en el pensamiento árabe y en el judío medieval, asociada con las filosofías platónica y hermética, tiene gran impacto en la concepción de Ficino. En ella, la naturaleza está signada por la belleza y el orden, que se manifiestan como pruebas de su origen divino. En el uso de la noción 'alma de mundo' se manifiesta una tendencia animista, que indica la presencia de un principio vital que conecta los elementos naturales en vínculos secretos; los cuerpos actúan entre sí por poderes invisibles de atracción y repulsión. El hombre aparece aquí como un ser casi divino, alma racional y espejo de la maravilla del universo, capaz de descifrar aquellos mensajes ocultos como intérprete de la naturaleza. Se trata de la concepción del hombre como *microcosmos*, como ser que reúne en sí todos los grados de vida, todos los elementos del *macrocosmos*. En ello reside su excelencia, dignidad y superioridad en la jerarquía de lo creado.

Además de esta tendencia naturalista, que identifica la naturaleza con lo divino, aparecen otras corrientes novedosas que pretenden descubrir los enigmas de la naturaleza partiendo de la experiencia y, con una orientación de corte cientificista, fundamentar los hechos de la naturaleza a partir de principios racionales. Si bien la preocupación teológica nunca desaparece por completo, el espíritu religioso y el desarrollo teológico quedan aquí desligados en buena medida de la explicación de los fenómenos naturales y la filosofía pasa a ser para muchos autores sinónimo de conocimiento de la naturaleza. Copérnico -del siglo XVI-, pone en crisis por vez primera la concepción geocéntrica del universo al afirmar que el centro del sistema planetario no es la tierra, sino el sol. Para la elaboración de su teoría heliocéntrica y de sus investigaciones astronómicas en general, se vale de cálculos matemáticos, cuyos resultados

deben concordar con los datos que ofrece la observación empírica. Este cambio radical de paradigma que sacude la cosmovisión occidental y que fue denominado ‘revolución copernicana’, es un acontecimiento que quedará identificado con los inicios de la llamada ‘revolución científica’ de los siglos XVI y XVII, que da origen a la ciencia moderna. La concepción matemática del universo, junto con algunas ideas aún latentes de aquél naturalismo renacentista -tales como la armonía cósmica universal e inclusive algunas nociones astrológicas-, influyen en Kepler, un autor ya de tránsito hacia la Modernidad, del siglo XVII, famoso por su descubrimiento de las leyes de movimiento planetario. Vemos entonces cómo los avances en la práctica científica, de la matemática y la astronomía especialmente, comienzan a resquebrajar la cosmología aristotélica, y con ello la cosmovisión medieval, que debe ahora hacer frente a sus limitaciones explicativas. Paralelamente, la ciencia de corte experimental va cobrando cada vez más cuerpo para convertirse en uno de los pilares de la revolución desde el siglo XVII en adelante. De esta manera, las ciencias exactas y naturales van adquiriendo relevancia; alentados por los resultados, surge en los hombres de ciencia un nuevo interés por profundizar aquellos terrenos todavía sin explorar.
No podemos dejar de mencionar en este contexto el impacto que tuvo en Europa la novedad de América: la inusitada ampliación del horizonte geográfico estimula la ambición por examinar más allá de todo lo que se cree conocido. Por otro lado, así como la tierra pierde centralidad en el universo, es ahora la mirada del continente europeo la que se ve descentrada frente la existencia de otras poblaciones, otras lenguas, otras culturas. En efecto, uno de los desafíos de la ciencia moderna será dar cuenta de nuevas ‘realidades’ antes no abordadas, que pueden cuestionar certezas que parecían inconmovibles.
Ya finalizando el presente apartado, también consideramos importante atender a una de las grandes crisis de esta época, surgida de la Reforma religiosa impulsada por Lutero, que nos permitirá a su vez apreciar la amplitud del Humanismo como fenómeno cultural.

La Reforma protestante

El siglo XVI es testigo de un profundo quiebre en la unidad de la cristiandad europea, que inicia un proceso de luchas religiosas que perdurará durante mucho tiempo. Martín Lutero (1483-1546), un religioso agustino alemán, comparte con los humanistas de su tiempo el deseo de renovación espiritual, la denuncia contra la corrupción de la Iglesia y la lucha contra la 'dialectización' de la teología escolástica, que hace de la comunicación del hombre con lo divino algo vacío y abstracto. Pero, a diferencia de aquellos, desconfía de la literatura filosófica pagana y pretende tomar a la Biblia como única fuente, siendo su interés principal reformar la Iglesia y la religión cristianas. Para ello, propone acabar con la autoridad de la institución eclesiástica como única dadora de sentido de los textos sagrados y permitir la libre e individual interpretación de las Escrituras, de modo de poder volver a un encuentro directo, reflexivo y personal con Dios –cabe mencionar que algunos autores encuentran en el individualismo religioso del protestantismo, la génesis de la subjetividad moderna-. Para entonces, Lutero contaba con la ayuda de la imprenta, por lo que su traducción de la Biblia al alemán corrió, por así decirlo, como reguero de pólvora[4]. La Reforma protestante iniciada por Lutero -que posteriormente derivó en corrientes muy diversas- provoca fuertes reacciones y persecuciones por parte de la Iglesia católica, que responde con la Contrareforma. Esta controversia no implica discusiones meramente doctrinales, sino que se trata de una disputa de poder que abarca toda una serie de entramados políticos, económicos y territoriales que sobrepasan lo estrictamente teológico, que sella asimismo una nueva forma de apropiación de la subjetividad y que formará parte del contexto de la producción intelectual tanto científica como filosófica del período moderno.

Nos hallamos en los 'umbrales de la Modernidad'. El siglo XVII presentará rasgos decisivos en los que se percibe un distanciamiento efectivo del pensamiento y la atmósfera medievales. Pero antes de pasar a reseñar algunos aspectos de la Modernidad, nos interesa señalar una cuestión relativa

a la historiografía, que tiene que ver también con una de las características de la época que estamos trabajando.

La visión tripartita de la historia

Dijimos anteriormente que en el siglo XVI los ideales renacentistas se perciben consolidados: los hombres de esta época sienten que la renovación cultural impulsada muchos años atrás por Petrarca se halla, finalmente, realizada. El presente ya no se percibe decadente, sino fecundo y próspero. De esta manera, se configura una visión tripartita de la historia en donde aparece, en primer lugar, la Antigüedad greco latina –sabia-; luego, el período de tinieblas –ignorante-; y, finalmente, el período inaugurado por Petrarca que continúa hasta el presente. Así, vemos cómo todos los siglos que estudiamos en los apartados anteriores son pensados como una etapa 'intermedia'. Llegamos de esta manera al origen del término 'tiempo del medio' *(medium tempus)*, que refleja la visión negativa que se tenía de ese largo período de la historia europea. Tal esquema tripartito de la historia aparece canonizado como principio organizador de todo el discurso historiográfico recién a fines del siglo XVII –cuando también aparece por primera vez el término 'Edad Media' (*medium aevum*) en vez de *medium tempus*-, y se terminará de consolidar con los 'ilustrados' de la Modernidad en el siglo XVIII.

La Modernidad

Resulta difícil establecer cuándo finaliza el 'Renacimiento' como tal, así como intentar definir el comienzo de la 'Modernidad'. Esto ha llevado a muchas discusiones historiográficas que han producido diversidad de lecturas y propuestas; por ejemplo, hay autores que sostienen que son los humanistas del siglo XV quienes dan el paso inicial en el proceso de la Modernidad, por su primera ruptura con la tradición medieval; otros la inauguran con la declaración

de los derechos universales en el contexto de la Revolución Francesa de 1789. Sin necesidad de entrar a fondo en este debate, al menos podemos afirmar que a comienzos de siglo XVII Europa presenta un diferente panorama intelectual y cultural en general, en el marco de un nuevo contexto en el orden político y económico determinado por el surgimiento de los estados nacionales, la crisis del feudalismo y los inicios del capitalismo. Los descubrimientos técnicos, que harán posible a su vez el desarrollo industrial y la consecuente configuración de las potencias económicas de los siglos XVIII y XIX, se encuentran estrechamente ligados al desarrollo de la nueva ciencia moderna.

En el apartado anterior sobre el Renacimiento presentamos aquella corriente cientificista que tenía a Copérnico como principal exponente, como el antecedente de la 'nueva ciencia'. En efecto, entre los siglos XVI y XVII, las observaciones de los cielos realizadas por Galileo con un telescopio construido por él mismo brindaron sostén empírico al sistema astronómico de Copérnico, basado principalmente en las matemáticas. Ya mencionamos también a Kepler y su teoría sobre las órbitas planetarias alrededor del sol, pero es un poco más adelante, con Newton, cuando se produce de modo significativo la ruptura con la cosmovisión tradicional. A partir de un desarrollo más sistemático, Newton elabora su teoría de la gravitación universal, con lo cual consigue aplicar una única ley general a los cielos y a la tierra, es decir, que con el mismo principio explica tanto el movimiento planetario como el de objetos terrestres. De esta manera, unifica el universo que en el esquema tradicional aristotélico se encontraba dividido en los planos supralunar o celeste, por un lado, y sublunar, por otro; perfecto uno e imperfecto el otro. Estos avances en el conocimiento científico suponen una innovación respecto de la forma en que se teorizaba sobre el comportamiento del mundo natural; lo vemos en el abandono del principio de autoridad (se trate de la *Biblia* o de Aristóteles), en la consideración de las observaciones empíricas como algo relevante, en la importancia otorgada al desarrollo matemático y, ante todo, en la necesidad de un método que permita sistematizar y organizar la investigación.

En este contexto nos interesa enmarcar las propuestas filosóficas de Francis Bacon y René Descartes -contemporáneos de Kepler y Galileo- no sólo por la

relevancia que adquiere en el pensamiento de ambos la cuestión del método, sino porque se trata de figuras emblemáticas de la independencia intelectual del siglo XVII[5]. Ahora bien, ¿en qué consiste este 'nuevo saber'?

Bacon, Descartes, y la reforma del saber

Tanto Bacon como Descartes asumen como tarea intelectual la reforma del saber aceptado hasta ese entonces. Consideraban que el saber tradicional ya había mostrado sus limitaciones a partir de la crisis sufrida por la concepción medieval del mundo, que vimos anteriormente; frente a ella, ambos autores ven la necesidad de despejar todo error, establecer nuevas bases del saber y procurar un método para la investigación, esto es, una herramienta que permita avanzar en el conocimiento con sistematicidad y rigurosidad.

La ciencia natural constituye uno de los mayores intereses de Francis Bacon (1561-1626). En una de sus obras, este autor se dedica a mostrar los obstáculos que distintas corrientes contemporáneas representaban para el verdadero conocimiento de la naturaleza. Así, ataca al escolasticismo compartiendo las críticas de los humanistas, pero arremete a su vez contra estos últimos porque a sus ojos se ocupan sólo de las formas (textos, palabras, discurso) y poco del contenido (verdad, teoría, sentido). También critica a los escépticos[6] de su tiempo por el pesimismo que profesan acerca de la posibilidad de conocer. Si bien acuerda con ellos en que los sentidos son falibles, Bacon es optimista ya que considera que si la mente es asistida por el método correcto, es posible alcanzar el conocimiento. De esta manera, habiendo demostrado la incapacidad de todos sus contemporáneos en poder (y querer) emprender esta tarea, Bacon traza el programa de una nueva ciencia de la naturaleza, que debe ser metódica y autónoma, esto es, independiente de toda autoridad del pasado. Las reflexiones de Bacon sobre estas cuestiones implican un gran aporte, ya que al proponer la inducción y la experimentación como pilares metodológicos de la investigación del mundo natural y al defender la autonomía, la legitimidad y el carácter práctico de la ciencia, colabora en la

construcción de las bases de la ciencia experimental moderna. Asimismo, al poner énfasis en el aspecto práctico del conocimiento –que debe servir "para aliviar la condición humana"- y defender con ello que el saber debe contribuir al provecho material de los hombres, rompe con la visión del conocimiento como virtud contemplativa o goce estético y pone a la ciencia al servicio de la técnica y el desarrollo industrial.

Pasemos a Descartes (1596-1650), quien manifiesta una actitud similar a la de Bacon respecto de todo lo que se ha considerado verdadero hasta ese momento. En el prólogo de su obra *Los principios de la filosofía*, afirma que todos los filósofos que lo preceden han caído en el error, debido a que no han esclarecido los principios sobre los que basan sus sistemas filosóficos o, si lo hicieron, no han demostrado su evidencia, cuestiones que Descartes considera fundamentales si se desea establecer un verdadero conocimiento. En efecto, veamos cómo define a la empresa filosófica en el marco de lo que espera haber logrado exponer en *Los Principios*:

> (…) que esta palabra "filosofía" significa el estudio de la sabiduría, y que por sabiduría no se entiende sólo la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber (…); y que para que este conocimiento sea tal es necesario deducirlo de las primeras causas; de manera que, para aplicarse a adquirirlo –lo que propiamente se llama filosofar-, haya que comenzar por la investigación de estas primeras causas, es decir, de los principios; y que estos principios deben tener dos condiciones: una, que sean tan claros y evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad; la otra, que de ellos dependa el conocimiento de las demás cosas. (Descartes, 1980: 297-298)

La primera tarea de la filosofía es entonces establecer los principios de su sistema, que deben ser claros, evidentes y primeros, y deducir de ellos el conocimiento de todas las cosas –para lo cual Descartes propone a su vez, en otra obra, determinadas 'reglas' a seguir-. Si los principios contienen error, sostiene Descartes, todo lo que extraigamos de ellos estará 'contaminado' y nos alejará de la sabiduría. Ahora bien: ni Platón, ni Aristóteles, ni sus discípulos, ni "la mayoría de los que en estos últimos siglos han querido ser filósofos" han logrado lo que se propone alcanzar Descartes, ya que todos ellos "han supuesto como principio algo que no han conocido perfectamente" (Descartes, 1980: 302.). La historia de la filosofía aparece aquí como la historia

del error. De esta manera, vemos el carácter fundacional que el propio Descartes imprime a su filosofía; incluso llega a decir que aquellos que no se han instruido en “todo lo que hasta ahora se ha llamado filosofía”, se encuentran mejor preparados para aprender la verdadera. El no instruido, el ignorante de la tradición, es el mejor candidato para cultivar el ‘nuevo saber’. En el capítulo sobre Descartes que forma parte de la presente compilación encontrarán desarrollados con mayor profundidad algunos aspectos de su pensamiento. Por el momento, lo que nos interesa destacar aquí es el proyecto cartesiano de iniciar una nueva etapa, un nuevo capítulo en la historia del conocimiento, objetivo que también pudimos apreciar en Bacon. El descrédito y la desconfianza con que ambos autores se dirigen al pasado -el lejano de la Antigua Grecia pero también el pasado reciente- junto al afán de ‘comenzar de cero’, demuestran una exigencia de originalidad y una conciencia de la propia novedad y del propio tiempo como algo superior respecto del pasado. Esto nos permitirá caracterizar un aspecto importante del espíritu de la Modernidad, vinculado a la conciencia histórica.

La conciencia histórica de la modernidad

Con la expresión ‘conciencia histórica de la modernidad’, nos referimos a la conciencia que tienen los hombres de este período, de formar parte de una época de innovación construida a partir de su propia necesidad de autofundamentación; ellos perciben la *novedad* del propio tiempo, la novedad de ese *ahora* respecto de todo otro momento anterior en la historia. En efecto, los pensadores medievales no se veían a sí mismos como creadores de conocimiento, sino como sus ordenadores, intérpretes y continuadores, insertos en una tradición. Recordemos que la percepción del tiempo histórico en el Medioevo cristiano, tal como aparecía configurado en Agustín, responde a una visión lineal de la historia humana como historia de Salvación, que espera el fin del los tiempos en un futuro escatológico. Ya en el Humanismo encontramos una autoconciencia histórica sin precedentes, fruto de la ruptura con la tradición

escolástica anterior, que aparece cristalizada en la visión tripartita de la historia que vimos previamente; pero en ese caso, la renovación del presente toma como modelo al pasado y su cultura clásica, sin la pretensión de iniciar un período totalmente original. En cambio, observamos que a partir del siglo XVII, en el ámbito del arte, la ciencia y la cultura en general, comienza a abandonarse la búsqueda de respuestas en la tradición, ya que el presente se ofrece como algo prometedor y superador del pasado. Va adquiriendo peso la convicción de que el *futuro* ha comenzado, y esto es precisamente lo que diferencia a este período, lo que lo hace 'nuevo', esto es, 'moderno': es una época que vive orientada al futuro. Y es así como a partir de este optimismo comienza a construirse la noción de progreso como una cualidad históricamente 'nueva', de tono utópico, que se consolidará en el siglo XVIII a través de los filósofos del movimiento intelectual conocido como Ilustración. El saber se muestra a los intelectuales modernos como algo perfectible, así como la misma humanidad, porque está en poder del hombre la forma de lograr ese perfeccionamiento. Los avances del proceso de la 'Revolución científica' contribuyen a la convicción de que por medio de la previsión racional es posible el mejoramiento en la vida de los hombres; y no sólo lo creen posible, sino también inexorable. En esta noción del progreso como un proceso ineludible y racional hacia lo mejor, vemos constituirse una nueva concepción de la historia, que aparece como una unidad progresiva cuyo presente está cargado de expectativas positivas. Emerge la imagen de un continuo histórico donde la Antigüedad, lejos de ser emulada como período glorioso de la humanidad, pasa a ser considerada la infancia del hombre, que alcanza en la Modernidad la madurez: es el momento en que el hombre tiene conciencia de su 'emancipación', cuando puede proveerse por sí solo de parámetros epistemológicos, morales, estéticos y jurídicos propios. El hombre tiene conciencia del lugar que ocupa en *la* historia. Vemos entonces cómo a partir de la reflexión sobre la situación del presente, los modernos armaron un nuevo relato de la historia en donde el pasado queda totalizado como parte de la historia universal; una historia cargada de sentido que sigue la temporalidad lineal inaugurada por el cristianismo (que se contrapuso a la antigua

concepción griega de una temporalidad cíclica), pero cuyo fin redentor ya no está a cargo de Dios sino del hombre; cuyo futuro no *está por venir*, sino que se vive en el presente, y desde la actualidad se proyecta.

Como expresa Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad,* esta conciencia histórica excepcional que vemos surgir en los modernos a través de la reflexión sobre el propio tiempo como lo *nuevo,* lo *original* y lo *mejor*, tiene que encarar el desafío de extraer su normatividad, sus pautas o parámetros, exclusivamente de sí misma. La pregunta es hasta dónde eso es posible. Es decir: si la Modernidad ya no quiere (ni puede) tomar las pautas de la tradición ni seguir los modelos del pasado, se plantea entonces la cuestión problemática de la justificación de la Modernidad a partir de sí misma. Habermas, entre muchos autores, analiza este punto como uno de los problemas cruciales que se le plantea a la Modernidad, problema que sigue animando discusiones entre filósofos, historiadores e intelectuales aún en la actualidad.

A modo de conclusión, algunas reflexiones historiográficas

Hemos pretendido sintetizar en pocas páginas el pensamiento filosófico medieval y su crisis, a partir de los siglos XIV y XV, y dejar sentadas algunas líneas generales de los comienzos de la Modernidad.

Muchos manuales o libros de historia de la filosofía, en su esfuerzo por realizar síntesis de estos temas, suelen llevar a cabo simplificaciones que presentan al Medioevo como un período que carecería de auténtica reflexión filosófica, en tanto su punto de partida es la revelación religiosa; o, en caso de reconocérsele pensamiento filosófico, el mismo respondería a una mera asimilación de la filosofía griega antigua, sin rasgo alguno de originalidad -los medievales habrían sido platónicos o aristotélicos-. Sin mayores detenimientos en el análisis del tránsito de una época a otra, la Modernidad suele ser presentada, a su vez, como el momento histórico en que resurge la filosofía en su auténtica expresión, cuando la razón se emancipa de la teología. En todos los casos, vemos además que durante muchos años la importancia otorgada al estudio de

la época medieval pareció residir exclusivamente en su capacidad de ofrecer una mejor comprensión de la Modernidad. Como explicamos en el apartado sobre el Renacimiento, en el mismo término *Edad Media* encontramos tal sentido: definida como una edad intermedia, de paso, no merece atención por sí misma. Esto es lo que sucede con la filosofía medieval: se la ha estudiado con los 'anteojos' de la modernidad y, por lo tanto, como antecedente de lo que vendría.

Lo que nos interesa señalar aquí, es que las simplificaciones a las que se echa mano en los relatos que ordenan el pasado, responden al uso de ciertas categorías historiográficas que nunca son neutrales. Estas categorías utilizadas para demarcar los períodos históricos son el resultado de un contexto determinado, en donde se juegan motivaciones específicas de los autores a cargo del relato, que suelen estar acompañadas de prejuicios o de supuestos propios de la época. Toda categoría historiográfica se define, así, por un conjunto de características determinadas que conlleva una carga valorativa. El problema surge cuando se pierde de vista este origen arbitrario y contingente y, transcurrido un tiempo, tales categorías acaban por ser naturalizadas como si fueran una única e incuestionable manera posible de describir y comprender el pasado de la filosofía.

Es esto lo que ha sucedido con el Medioevo y la Modernidad: hemos heredado una visión disruptiva que confronta 'oscuridad vs luces', en donde se cristaliza una perspectiva acerca del Medioevo en la que están ausentes la filosofía, la originalidad y la riqueza cultural; en tanto la Modernidad aparece signada por el sello de 'las luces de la razón'. Si atendemos a sus orígenes, tal como lo vimos en el trabajo, dicha perspectiva negativa sobre el Medioevo surge de la estimación que los renacentistas del siglo XIV y XV tuvieron de su propio tiempo -así fue asimilada por algunos modernos y su legado continúa hoy día-; así como aquella visión de la Modernidad es la que sostuvieron los Ilustrados, que se consideraban a sí mismos los portadores de las luces de la razón –perspectiva que en la actualidad todavía está vigente-.

En las últimas décadas ha resurgido un renovado interés por estudiar la filosofía medieval en sus propios términos, por fuera de las categorías

historiográficas clásicas mencionadas anteriormente, así como también encontramos nuevos abordajes de la filosofía moderna en donde se rescatan corrientes menos investigadas o que se consideraban secundarias -por ejemplo, el escepticismo-, o donde se procura atender a la filosofía en sus vínculos con las ciencias experimentales, la religión, las ideas políticas, etc. Estos enfoques se alejan de la visión disruptiva que enfrentaba los dos períodos en puro antagonismo y proponen análisis menos reduccionistas, y por ende más adecuados, a nuestro juicio. Celebramos este tipo de acercamiento a las ideas filosóficas del pasado y esperamos haberles brindado una primera lectura sobre estos temas en este sentido.

Notas

---

[1] La Escuela Palatina, como dijimos, está destinada a la formación de dirigentes. De todas maneras, el programa educativo de Carlomagno intenta ser más amplio, en tanto pretende conformar una enseñanza de base que repercuta en otras instituciones educativas, tales como las escuelas catedralicias (conformadas en torno a una Catedral) o las monásticas (en torno a un Monasterio), tomando a la Escuela Palatina como referente. Estas escuelas carolingias se dedicaban a la formación del clero, aunque –en menor medida- podían asistir los feligreses a fin de ser instruidos por los obispos, monjes o sacerdotes en las 'bellas letras'.

[2] Desde una perspectiva ontológica, el principio de no contradicción indica que algo no puede *ser* y *no ser* al mismo tiempo y en el mismo sentido. En su versión lógica, el principio indica que una proposición y su contraria no pueden ser ambas verdaderas al mismo tiempo y en el mismo sentido.

[3] Un término o nombre es *particular* cuando tiene un único referente singular, y es *universal* cuando designa a un conjunto de singulares o particulares, esto es, cuando refiere a muchos. Por ejemplo, el término 'Sofía' es particular porque refiere a la persona específica de Sofía; en cambio el término 'hombre'

es universal porque designa a un conjunto de particulares como a Sofía, Juan, Martín, etc.

[4] Cabe señalar que hasta entonces el mundo latino occidental utilizaba la Biblia en su versión en latín. Si bien este idioma fue desapareciendo frente al uso de las lenguas locales europeas, se seguirá utilizando durante mucho tiempo más como lengua de la cultura y de la ciencia (por ejemplo, Copérnico y Newton escribieron textos en latín, así como René Descartes). La 'Biblia de Lutero' fue el inicio de una larga serie de traducciones de la Biblia a otros idiomas como el francés, español y el inglés, que se da entre el siglo XVI y XVII.

[5] Miguel Granada se refiere a ellos como a los 'apologetas' del nuevo saber. Cf. Granada*, El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes,* pp. 49.

[6] El escepticismo es originalmente una filosofía de la Antigüedad, que revive de modo significativo en occidente

Bibliografía

Como libros de lectura introductoria para los principales temas que trabajamos en este capítulo, destacamos los siguientes:

Bertelloni, F. (2010). Estudio Preliminar. En A. Tursi y M. F. Marchetto (Eds.), *La cuestión de los universales en la Edad Media* (pp. 11-41). Buenos Aires: Ediciones Winograd.

Cassirer, E. (1951). *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento* [1963]. Buenos Aires: Emecé.

de Libera, A. (2000). *La Filosofía Medieval* [1993]. Buenos Aires: Editorial Docencia.

Granada, M. A. (2000). *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Barcelona: Herder.

Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad* [1985]. Buenos Aires: Katz.

Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* [1995]. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
Kristeller, P. O. (1982). *El pensamiento renacentista y sus fuentes* [1955]. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
Le Goff, J. (1993). *Los intelectuales en la Edad Media* [1985]. Barcelona: Gedisa.
Le Goff, J. (2004). *En busca de la Edad Media* [2003]. Buenos Aires: Paidós.

Bibliografía utilizada

Agustín de Hipona. (2005). *Confesiones* [397-398]. Buenos Aires: Losada.
——— (2006). "La trinidad" [399-422/6]. En *Obras completas de San Agustín. Volumen V. Escritos apologéticos.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
Agustín de Hipona. (1985). "Réplica a Juliano" (Obra inconclusa) [428-430]. En *Obras completas de San Agustín. Volumen XXXVI-XXXVII. Escritos antipelagianos.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
——— (2008). *Ciudad de Dios* [412-426]. Mexico: Porrúa.
Anselmo de Aosta. (1950). *Proslogion* [1077-1078]. Buenos Aires: Instituto de Filosofía UNLP.
Blumenberg, H. (2008). *La legitimidad de la modernidad* [1976]. Madrid: Tecnos.
de Libera, A. (2000). *Pensar en la Edad Media* [1991]. Barcelona: Anthropos.
Descartes R. (1980). "Los principios de la filosofía" [1644]. En *Descartes. Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas.
Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* [1949]. Buenos Aires: Katz.
Pedro Abelardo. (2010). "Lógica 'Ingredientibus'" [1117-1118]. En A. Tursi y M. F. Marchetto (Eds.), *La cuestión de los universales en la Edad Media* (pp. 11-41). Buenos Aires: Ediciones Winograd.
Tomás de Aquino. (1959). *Suma Teológica I: 1 q.1-26* [1267-1273]. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

CAPITULO 2

LA SUBJETIVIDAD CARTESIANA

Mónica Menacho

Reseña biográfica y contextualización de la obra de René Descartes

René Descartes nació en La Haya (Turena) Francia, el 31 de marzo de 1596 en el seno de una familia pudiente. A los 10 años ingresó en el colegio *La Flèche* –perteneciente a la orden jesuita y líder intelectual de la Contrarreforma- donde permaneció hasta los 18 años.

Su formación giró en torno al currículo medieval, que consistía en el estudio, dividido en asignaturas como Lógica, Matemática, Física y Metafísica, de los textos de Aristóteles y Santo Tomás. Si bien el interés de los jesuitas por las matemáticas y los descubrimientos científicos permitía que los alumnos accedieran a novedades que escapaban al currículum medieval, la metodología de enseñanza e investigación continuaba dentro de los cánones medievales tradicionales basados en el silogismo. Tal canon constituye unos de los principales blancos de ataque en la crítica que, posteriormente, Descartes presenta a su formación en La Flèche. Con todo, la formación recibida en matemática y la estima que hacia esta ciencia fueran trasmitidas en aquella institución nunca dejaron de ejercer influencia en su pensamiento.

Una vez egresado de La Flèche y habiendo obtenido una Licenciatura en Derecho en la Universidad de Poitiers (1616), Descartes dedicó sus años de juventud –gracias a la ausencia de necesidades económicas- a viajar por Europa, ya como parte de los ejércitos del príncipe de Nassau o Maximiliano de Baviera, ya de manera individual pero, como él señalara, siempre con el fin de enriquecer sus experiencias en “el gran libro del mundo”.

La propuesta filosófica cartesiana está profundamente influenciada por los grandes acontecimientos que marcaron el clima intelectual europeo de los

siglos XVI y XVII. La tesis copernicana (s. XVI) sobre el movimiento de la Tierra conmovió, de manera irreversible, los fundamentos del orden astronómico del universo tal como habían sido sostenidos durante la Edad Media. La Tierra, considerada el centro inmóvil de un universo finito y cerrado fue convertida, bajo esta tesis no sólo en un cuerpo celeste móvil sino en un planeta más, y por tanto no más importante que los otros, cuyo movimiento trazaría órbitas alrededor de un nuevo centro: el sol. Paralelamente, en el campo religioso la Reforma propuesta por Lutero en 1521 atacó los fundamentos tradicionales sobre los que se erigía el poder de la Iglesia: la autoridad eclesiástica considerada hasta el momento como la norma de fe, y por tanto, la mediadora legítima entre los fieles y el texto bíblico. Dicha autoridad es cuestionada por Lutero en favor de un principio de autodeterminación religiosa que sólo reconocería, en materia de fe, lo que el creyente identificara como verdadero en su lectura directa de las Escrituras. Tal cuestionamiento de la autoridad eclesiástica no tardó en ser contestado por el movimiento de la Contrarreforma, desencadenándose un debate sobre la posibilidad de establecer una norma o criterio que permitiera reconocer y garantizar legítima e infaliblemente las creencias consideradas verdaderas. La desestabilización de las posiciones tradicionales en materia de religión y astronomía fue acompañada, en un orden científico-práctico por un movimiento en el mismo sentido: el descubrimiento del "Nuevo Mundo" y las nuevas rutas de navegación y comercio, conjuntamente a la invención de nuevos instrumentos científicos de observación y experimentación no sólo conducían a cuestionar la imagen del mundo y los saberes precedentes en la que ésta se sustentaba sino también a los métodos hasta entonces considerados adecuados para acceder su conocimiento.

Así pues, una de las principales preocupaciones de Descartes recae en la posibilidad de hallar un método de conocimiento que permita salir de la situación de incertidumbre generalizada a la que se había llegado al avistar la posibilidad de que todas las creencias consideradas verdaderas hasta entonces fueran, en realidad, falsas. Así, Descartes criticó la filosofía y metodología escolástica basada en el silogismo como herramienta para

acceder al conocimiento por considerar que un método adecuado no sólo debe ser capaz de justificar las verdades ya conocidas sino, fundamentalmente, permitir el acceso a nuevas verdades. Tal es el tenor de la propuesta metodológica que ofrece en su primera obra, *Reglas para la dirección del espíritu*, redactada entre 1620 y 1621.

Luego de haber radicado su residencia en Holanda y retomando su interés por el conocimiento efectivo de la naturaleza redacta, en 1629, *El Mundo o Tratado de la Luz*, donde presenta un sistema del mundo afín al copernicanismo. Tal manuscrito, sin embargo, es retirado de la imprenta por el mismo Descartes al enterarse de la condena decretado por el Santo Oficio hacia Galileo, en 1633, por haber defendido con nuevos fundamentos la tesis copernicana sobre el movimiento de la Tierra. Dicho texto recién se publica 14 años después de la muerte de Descartes. Solo un resumen del mismo aparece en las partes finales de una nueva obra, el *Discurso del Método*, que se publica en francés en 1637 y cuyo esfuerzo central está orientado a precisar las directrices del método bosquejadas en su primer trabajo, ahora bajo la forma de cuatro reglas.

La posibilidad de hallar una herramienta que permita el acceso a nuevos y verdaderos conocimientos supone la adquisición previa y segura de alguna verdad que no esté sujeta a dudas, a la luz de la cual dicha verdad resulte asegurada como correcta. La circularidad e insolubilidad de este problema ya habían sido señaladas por los escépticos antiguos. Sin embargo, con la circulación en el s. XVII de la traducción de los textos del escéptico Sexto Empírico, las posiciones escépticas se reactualizaron y propagaron rápidamente por los ámbitos intelectuales europeos afectados, en aquella época, de una tal incertidumbre generalizada. Así, la posibilidad de establecer un fundamento certero para el conocimiento humano comenzó a ser vista como algo muy difícil –sino imposible- de lograr. Quienes, como Descartes, no hallaban satisfactoria la reducción del conocimiento a mera probabilidad no podían, con todo, responder al embate escéptico con cualquier argumento. Debían mostrar que era posible acceder a una verdad que no estuviera sujeta a duda alguna y que, dada su certeza y evidencia, no derivara ni requiriera de una nueva verdad que la justifique. Únicamente una verdad tal podría romper el

círculo vicioso que llevaba al escepticismo a negar toda posibilidad de conocimiento cierto. Así pues, la empresa de establecer una verdad que sirviera de fundamento a todo el conocimiento humano y que, a la vez, sirviera de parámetro para enjuiciar la verdad de nuevas proposiciones fue llevada a cabo por Descartes, por primera vez y de manera sucinta, en su *Discurso del Método* y de manera exhaustiva en sus *Meditaciones Metafísicas*.

A diferencia del *Discurso del Método*, las *Meditaciones Metafísicas* fueron redactadas en latín, pues estaban dirigidas a un público docto. Su primera publicación data de 1641, donde aparecen bajo el título *Meditaciones sobre la filosofía primera que prueban la existencia de Dios y la inmortalidad del alma*. Las mismas se hallaban acompañadas de una serie de objeciones realizadas -a pedido de Descartes- por diferentes personalidades provenientes del ámbito de la teología y la filosofía (Arnauld, Gassendi, Hobbes etc.) conjuntamente con las respuestas del propio Descartes a tales objeciones. Recién en 1647 aparece la edición francesa de este texto, ya bajo el nombre acotado de *Meditaciones Metafísicas*. Dividida en seis partes para ser leídas día tras día, esta obra sigue el estilo compositivo usual de los ejercicios de meditación propuestos por los jesuitas y, como una suerte de eco del principio luterano de autodeterminación, las mismas -ya desde su composición en 1ra persona- rechazan toda autoridad e intermediario entre el yo y lo que éste pueda captar como verdadero.

A las *Meditaciones* siguió el texto *Principios de Filosofía*, redactado en latín y publicado en Ámsterdam en 1644, en el que Descartes presenta una sistematización de su filosofía a modo de los tradicionales manuales escolásticos. En 1646 redacta *Pasiones del Alma*, escritas en francés para la princesa Elisabeth de Bohemia, con quien Descartes mantuvo un extenso y filosóficamente fructífero intercambio epistolar publicado póstumamente.

La polémica que desatara su doctrina filosófica –prohibida en 1642- condujo a Descartes a aceptar la invitación de la reina Cristina de Suecia a trasladar su residencia a Estocolmo. Allí se radicó en octubre de 1649 y allí murió al año siguiente a causa de una neumonía, a la edad de 54 años.

La subjetividad cartesiana en la Segunda Meditación de Meditaciones Metafísicas

En la Primera Meditación Descartes se había propuesto poner en tela de juicio todas sus antiguas creencias con el fin de averiguar si era posible encontrar alguna verdad certera, esto es, que no esté sujeta a duda alguna. Para ello, ofreció diversos argumentos que apuntan a poner en cuestión la fiabilidad de las fuentes o principios del conocimiento, a saber: los sentidos y la razón. Pero la aplicación de la duda cartesiana tendrá dos rasgos particulares. Por un lado, y como acabamos de señalar, no se aplicará a cada una de las creencias particulares sustentadas por él hasta el momento, sino a las fuentes o principios de las cuales éstas derivan. Por otro lado, no se detendrá en mostrar o constatar la debilidad de las fuentes de nuestro conocimiento (y ganar así sólo una mayor conciencia de nuestra ignorancia pero sin poder salir de ella) sino que decidirá avanzar en la afirmación de que todo cuanto presente algún viso de duda deberá ser tomado como falso. Así pues, en la Segunda Meditación Descartes inicia su reflexión con una reexposición de las consecuencias a las que arribó en la Meditación Primera.

> Supongo pues que todas las cosas que veo son falsas; me convenzo de que jamás ha existido nada de cuanto mi memoria llena de mentiras me representa; pienso que no tengo sentido alguno, creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son sino ficciones de mi espíritu. ¿Qué podría considerarse verdadero, pues? Acaso sólo que no hay nada cierto en el mundo. (Descartes, 1980: 223)

Las consecuencias expuestas en este pasaje se originaron a lo largo de los distintos argumentos planteados por Descartes en su Primera Meditación y, en particular, por el argumento en el que reside el momento hiperbólico (o más extremo) de la duda: el argumento del genio maligno. Pues en efecto, si hay un genio maligno que me engaña en todo (sea esto algo sensorial, v.g. que tengo un cuerpo, o racional, v.g. mis ideas de extensión o figura) y en todo momento, entonces ninguna de mis creencias resulta realmente fiable, aún cuando se presenten a mi mente *como si* fueran verdaderas y aún cuando generen en mí

un cierto sentimiento subjetivo de estar en lo cierto. Así pues finalizaba la "etapa destructiva" de la Meditación Primera.

El cogito

Sin embargo, al retomar estas consecuencias, ya en la Segunda Meditación, Descartes accede a la captación de una verdad que parece escapar a todo motivo de duda:

> He llegado a convencerme de que no había absolutamente nada en el mundo, que no había cielo, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpo alguno. ¿Acaso no me he convencido también de que no existía en absoluto? No, por cierto, yo existía, sin duda, si me he convencido, o si solamente he pensado algo. Pero hay un engañador (ignoro cual) muy poderoso y muy astuto que emplea toda su habilidad en engañarme siempre. No hay, pues, ninguna duda de que existo si me engaña. Y engáñeme cuanto quiera, jamás podrá hacer que yo no sea nada en tanto que piense ser alguna cosa. De modo que después de haber pensado bien, y de haber examinado cuidadosamente todo, hay que concluir y tener por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu. (Descartes, 1980: 223-224)

En efecto, el mismo recurso o estrategia de plantear la duda de manera universal e hiperbólica sobre sus creencias conduce a Descartes a captar una verdad, la de su propia existencia, ajena a todo viso de duda.

Nótese que esta primera verdad, a diferencia de la fórmula "pienso luego existo" usada por Descartes en el *Discurso del Método*, es presentada en las *Meditaciones Metafísicas* por primera vez bajo la fórmula "yo soy, yo existo". Con todo, más adelante y en la misma obra encontraremos pasajes significativos que ligan de manera esencial la existencia al pensamiento de un modo afín a aquella formulación más conocida "pienso, existo" o en latín, *cogito ergo sum*. La historia de la filosofía ha bautizado esta primera verdad hallada por Descartes como *Cogito Cartesiano*.

Como ha señalado el mismo Descartes en respuesta a la objeción planteada en su momento por Pierre Gassendi, no se trata de una verdad a la que se llegue a partir de un proceso deductivo. En efecto, Gassendi objetó que la verdad a la que Descartes había accedido no era más que el producto de una

deducción de tipo silogístico en la que la premisa mayor se encontraba elidida, esto es:

[Todo lo que piensa existe]

Yo pienso

Yo existo

Para comprender la respuesta de Descartes a aquella objeción tal vez sea útil remontarnos a la distinción que él mismo estableciera varios años antes en su obra *Reglas para la dirección del espíritu* (1621) entre dos formas de acceder al conocimiento, a saber: la intuición y la deducción.

***Reglas para la dirección del espíritu*, Regla III**	
Intuición	Deducción
Es uno de los actos del entendimiento por el cual podemos llegar al conocimiento sin temor a c aer en el error. Es "aquel concepto que forma la inteligencia pura y atenta con tanta facilidad y distinción, que no queda ninguna duda sobre lo que entendemos". Que existo, que pienso, que el triángulo está limitado sólo por tres líneas son ejemplos proporcionados por Descartes de lo que conocemos por intuición. Además, se caracteriza por ser la forma mediante la cual accedemos al conocimiento de los primeros	Es otro de los actos del entendimiento por el cual podemos llegar al conocimiento. A diferencia de la intuición, la deducción supone un movimiento o sucesión temporal por la cual el intelecto realiza un pasaje desde los primeros principios intuidos a sus consecuencias (y de c ada una de ellas a la siguiente). Así pues, Descartes entiende por deducción "todo lo que es consecuencia necesaria de lo conocido con certeza y/o evidencia". Tales encadenamientos requieren del uso de l a memoria y ofrecen certeza

principios, y en este sentido se trata de una captación inmediata e infalible del objeto, que proporciona absoluta certeza y evidencia y que opera como un "golpe de vista" del intelecto, esto es, sin involucrar un movimiento o pasaje de un pensamiento a otro en el curso de una sucesión temporal.	pero, considerados en su totalidad, no ofrecen evidencia

Cuadro 1. *Reglas para la dirección del espíritu.* Regla III

En efecto, según Descartes la certeza y evidencia que caracteriza a la verdad de su propia existencia manifiestan que la misma ha sido el producto de una captación *intuitiva*. Además, si se tratara de una verdad conseguida por deducción sería necesario contar entonces con premisas consideradas verdaderas de antemano, de las que poder derivar posteriormente la afirmación de la propia existencia. Pero en este punto, ¿con qué verdad o verdades positivas cuenta Descartes después de la aplicación sistemática de la duda en la Primera Meditación? Si todo lo que había presentado los más mínimos motivos de duda fue considerado como falso, entonces no podemos afirmar que Descartes cuente con alguna verdad positiva que le sirva de suelo para una posterior deducción y menos aún, con una verdad universal del tipo "todo lo que piensa, existe". Al contrario, luego de la aplicación de la duda en la Primera Meditación todo lo que parece haber es que "no hay nada cierto". De tal suerte que la certeza de la propia existencia resulta de una captación *intuitiva*, tal verdad que se auto presenta o se auto impone como "contracara" esto es, como un "efecto simple y no deductivo" del estado extremo al que llega la mente en el proceso mismo de vaciamiento de creencias por la aplicación de la duda hiperbólica.

"Que soy, que existo", es una verdad que no sólo *parece* verdadera, es decir, que no sólo genera en nosotros un sentimiento de convicción subjetiva al presentarse en nuestra mente (pues, como ya hemos visto, esto ya sucedía

con nuestra creencia de que "2+2=4" y sin embargo, la sola hipótesis de un genio maligno bastaba para restarle fundamento) sino que *es* verdadera. Pero ¿en qué sentido decimos que *es* verdadera?

En este punto es útil atender a algunas aclaraciones. No es que esta verdad no vaya acompañada de un sentimiento de convicción subjetivo en nuestra mente, sino precisamente que tal sentimiento subjetivo de estar en lo cierto presenta aquí la siguiente particularidad: es tal que se impone frente a cualquier hipótesis que propongamos para refutarla. Así, cuando yo capto que existo lo hago de manera inmediata y aun cuando suponga que hay algún factor interno (p.ej. que mi razón es defectuosa) o externo (p.ej. que hay un genio maligno que me engaña) que me conduzcan a un error al creer que existo, ninguno de ellos logra socavar cabalmente la verdad a la que he accedido, pues la posibilidad misma de que algo o alguien me engañe sólo se sustenta y resulta inteligible bajo el supuesto básico de que existo. El filósofo argentino Risieri Frondizi apunta a este rasgo del *cogito cartesiano* bajo la idea de *indubitabilidad lógica* y no meramente *psicológica.* Así pues, sostiene:

> No se trata, desde luego, de una indubitabilidad psicológica, que se agota en la propia personalidad; la indubitabilidad lógica, en cambio, nos constriñe a todos por igual y no podemos dudar de lo indubitable sin contradecirnos. El *cogito* es un buen ejemplo de indubitabilidad lógica. Si dudo de todo no puedo dudar de que dudo y, por tanto, existo en tanto ser "dudante" o pensante (R. Frondizi, 1970: 27)

Según Frondizi, tal indubitabilidad lógica dota al *cogito* de un carácter objetivo y de una validez universal, aun cuando su acceso esté siempre limitado al marco de la primera persona.

Descartes sostiene que la verdad de la propia existencia constituye el *primer principio* de nuestro conocimiento pues no deriva de nada, sino que se auto presenta y se auto fundamenta. Sostiene también que es una verdad *evidente*, esto es, que se presenta al espíritu de un modo tan *claro y distinto* que no hay motivo para ponerlo en duda. Aquí también caben nuevas aclaraciones. Tiempo más tarde, en *Principios de Filosofía* (1644), Descartes definió la claridad y la distinción del siguiente modo:

Claro (y no oscuro)	**Distinto** (y no confuso)
Es aquella percepción o idea que está presente y manifiesta a una mente atenta. Por ejemplo, en el momento que tengo un dolor este dolor es algo *claro*, en tanto que si el dolor desaparece y meramente tengo un recuerdo de él, tendré una idea *oscura* del mismo.	Es aquella percepción o idea que es tan precisa y está tan separada del resto que no contiene sino lo que es absolutamente claro. Por ejemplo, que "el triángulo es una figura de tres lados" es un conocimiento distinto y a la vez claro, mientras que "el triángulo es una figura" constituye una idea confusa puesto que el concepto de figura comprende más de lo que pertenece específicamente al concepto de triángulo y por tanto podría llevarnos a confundirlo con un cuadrado o cualquier otra figura.[1] En el ejemplo del dolor proporcionado por Descartes, éste advierte que se trata de un conocimiento confuso, aun cuando sea claro. Así pues, todas las ideas distintas son para éste necesariamente claras pero no toda idea clara será necesariamente distinta.

Cuadro 2. *Principios de Filosofía* (XX), XLV y XLVI

Los rasgos señalados antes respecto del ***cogito*** nos permiten comprender por qué para Descartes éste además de ser la primera verdad o principio del conocimiento nos ofrece, simultáneamente, un criterio de verdad.

Si un criterio de verdad es aquella pauta, norma o indicio que nos permite distinguir adecuadamente lo verdadero de lo falso entonces, esta primera certeza tiene la capacidad de operar como criterio de verdad o punto de comparación con otras supuestas verdades que se nos presenten más adelante. Frente a una nueva creencia que se nos presente como pretendidamente verdadera todo lo que habría que hacer es compararla con el *cogito* a fin de evaluar si se ajusta a los rasgos de evidencia, claridad y distinción que caracterizan y garantizan, por así decir, la verdad del *cogito*.

Así pues, y atendiendo a lo dicho anteriormente podemos decir que el *cogito* es:

- la primera verdad a la que accede Descartes,
- se capta por medio de la intuición y por tanto es,
- el primer principio de su metafísica,
- sus rasgos son la evidencia (claridad y distinción) y, por tanto, ofrece:
- el criterio de verdad para distinguir lo verdadero de lo falso
- es una certeza objetiva, en el sentido de gozar de *indubitabilidad lógica* para cualquiera que, habiendo realizado tal proceso reflexivo, acceda a él.

Y sin embargo, también podemos decir que:

- es subjetivo, en un doble sentido: por un lado, su acceso sólo es posible en el marco de una reflexión en primera persona y por otro, en su contenido, no afirma otra cosa más que mi propia existencia, i. e. no ofrece certeza acerca de la existencia de ninguna otra cosa a excepción de la de aquel que realiza tal proceso reflexivo. Este rasgo se conoce bajo el nombre de *solipsismo*, y volveremos sobre éste de manera más detallada más adelante.
- es inmediato, en el sentido de que no ofrece garantía de existencia más allá del momento presente.

La naturaleza del yo

Para comprender los dos últimos rasgos del *cogito cartesiano* señalados en el apartado anterior será necesario que volvamos al texto de Descartes y nos

internemos en su reflexión sobre la naturaleza del yo, la cual se inicia luego del acceso a la primera verdad con el planteo de la pregunta "¿qué soy?".

> Pero no conozco aún bastante claramente lo que soy, yo que estoy cierto de que soy; de modo que, sin embargo, debo tener cuidado de no tomar imprudentemente alguna otra cosa en lugar de mí y de ese modo equivocarme en ese conocimiento que sostengo es más cierto y más evidente que todos lo que he tenido antes. (Descartes, 1980: 224)

La primera de las estrategias usadas por Descartes para responder a esa pregunta consiste en considerar sus antiguas opiniones acerca de sí mismo. La cuestión será evaluar si alguna de las nociones que en el pasado tenía de sí mismo pasan con éxito el criterio de claridad y distinción establecido por el *cogito*.

En un primer término considera (y rechaza) las definiciones provenientes de la tradición aristotélica por las que el yo se define como "hombre" y éste como "animal racional". El motivo de tal rechazo es que ambos casos se trata de nociones complejas cuyo esclarecimiento conduciría a infinidad de cuestiones más difíciles y aún más complejas. De manera que resuelve desatender a lo aprendido y heredado de la tradición filosófica anterior y "considerar aquí los pensamientos que se me presentaban antes por sí mismos en mi espíritu y que no me eran inspirados sino por mi propia naturaleza (…)" (Descartes, 1980: 224).

En este nuevo camino, Descartes examina, en paralelo, sus antiguas creencias de poseer un cuerpo y un alma. Consideremos lo que el autor dice respecto de la primera: "Consideraba que tenía un rostro, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de hueso y carne, tal como se presenta en un cadáver, que yo designaba con el nombre de cuerpo" (Descartes, 1980: 224).

Nótese que esta opinión (a) no expresa la creencia de *ser* un cuerpo sino de *poseer* un cuerpo, esto es, el cuerpo es una propiedad de un algo -el yo- y por tanto, no logra definir el yo en tanto no se identifica con éste, y (b) este cuerpo -propiedad del yo- es homologado por un lado, a una máquina y por otro, a un cadáver. En tanto máquina, y en ausencia de una caracterización del término dada aquí por el autor, podemos suponer que el cuerpo es entendido como una suerte de *totalidad* compuesta de partes dispuestas según un orden y capaz de

cumplir una función. En cuanto a su homologación con un cadáver, sólo destacamos la propiedad de ser inanimado que de este modo se atribuye al cuerpo. Así, si se quiere contemplar un cuerpo, no es necesario contemplar un cuerpo vivo, pues todas las propiedades que definen al cuerpo pueden hallarse, sin pérdida alguna, en la observación de un cadáver. De aquí que la motricidad y la capacidad de sentir halladas en él mismo (e incluso en otras cosas corpóreas) deban provenir, presumiblemente y como más adelante veremos, de una realidad diferente del cuerpo, esto es, el alma.

> (…) no creía de ningún modo que se debiera atribuir a la naturaleza corpórea estas ventajas: tener en sí la potencia de moverse, de sentir y de pensar; por el contrario, me sorprendía más bien ver que semejantes facultades se encontraban en algunos cuerpos. (Descartes, 1980: 225)

Llegado a esta instancia, Descartes retoma los argumentos para dudar de los sentidos con el fin de retirar cualquier apariencia de certidumbre a las definiciones del yo en tanto cuerpo. Si los sentidos son engañosos entonces no puedo confiar en ser este cuerpo que siento como mío. Así pues, puedo asumir que no soy este cuerpo ni tengo estas manos y aun así sigo existiendo.

Como hemos adelantado, la motricidad, la sensación y el pensamiento conducen a Descartes a considerar una segunda creencia común: la de ser un alma. Veamos.

> Consideraba además que me alimentaba, que andaba, que sentía, y pensaba y refería todas estas acciones al alma, pero no me detenía a pensar de ningún modo en lo que era esta alma, o bien, si me detenía, imaginaba que era una cosa extremadamente rara y sutil, como un viento, una llama o un aire muy tenue que estaba insinuado y difundido en mis partes más groseras. (Descartes, 1980: 225)

Ciertamente, Descartes admite aquí que la noción de alma con la que ha contado hasta el momento no es en absoluto clara y, por así decir, que la ha asumido de un modo irreflexivo. Así pues, se propone examinarla ahora críticamente a fin de averiguar si entre los rasgos usualmente atribuidos a ésta alguno le pertenece a él mismo de manera estricta y esencial.

> Pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay algunos que estén en mi. Los primeros son alimentarme y caminar; pero si es verdad que no tengo

> cuerpo, es verdad también que no puedo alimentarme y caminar. Otro es sentir; pero tampoco se puede sentir sin el cuerpo […]
> Otro es pensar, y encuentro aquí que el pensamiento es un atributo que me pertenece. Únicamente él no puede ser separado de mí. Yo soy, yo existo: esto es cierto, pero ¿por cuanto tiempo? A saber, todo el tiempo que yo piense, pues quizá podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o existir. (Descartes, 1980: 225- 226)

Puedo asumir que no soy este cuerpo ni tengo estas manos y aun así sigo existiendo. Pero no puedo dejar de pensar y aun así asumir que existo. Así pues, nada resulta esencial al yo excepto el pensar.

Pero notemos aquí un aspecto clave respecto del alcance temporal del *cogito cartesiano* (aspecto que habíamos anticipado en los rasgos enumerados más arriba): la certeza de la propia existencia no sólo se halla aquí ligada esencialmente a la actividad de pensar sino que además tal certeza se mantiene sólo en la medida en que *yo esté pensando en este momento*. Se trata pues, de una certeza cuyo alcance y límite no sólo se cierne a la interioridad del yo sino también en la pura inmediatez de su actividad, pues, recordemos las palabras finales de Descartes "quizá podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o existir".

Sin embargo, luego de constatar que es el pensamiento lo que lo define esencialmente Descartes extrae, de manera inmediata, la siguiente conclusión: "No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: yo no soy, pues hablando con precisión, más que una cosa que piensa" (Descartes, 1980: 226). Descartes se define entonces a sí mismo (y con ello, a la naturaleza de la subjetividad) como una *cosa que piensa*. Y aquí en necesario que nos detengamos nuevamente para hacer algunas aclaraciones.

Como ya lo hemos aclarado, el texto de las *Meditaciones Metafísicas* fue escrito por Descartes originalmente en latín, y sólo unos años más tarde se realizó la traducción y publicación al francés. En el texto latino, las palabras que Descartes usó para definirse como "cosa que piensa" fueron "*res cogitans*". Y estas palabras deberían llamar nuestra atención pues no son en absoluto ingenuas. Como todos nosotros sabemos, el lenguaje, las palabras o los términos que usamos poseen una historia, que los liga y compromete de un modo más o menos explicito con una tradición intelectual, epistémica e incluso

social y política que les ha dado origen.[2] En este caso, la palabra latina *res* es uno de los términos usados por la tradición aristotélico-escolástica para referirse a la *substancia* (*substantia*). De modo que Descartes, al usar ese término traza un puente y queda por así decir, comprometido, con una determinada concepción filosófica: la concepción filosófica aristotélica de la sustancia. Pero ¿qué es substancia para esa tradición? Y más aun, ¿por qué se le ha reprochado a Descartes que haya asumido tal compromiso, al punto de acusársele de dar aquí un primer "paso en falso" en sus *Meditaciones*?

Una primera respuesta y quizá, la más simple de todas, es que Descartes se había propuesto realizar sus *Meditaciones* sin atender más que a lo que se le presentara a su razón (luz natural) como evidente, rechazando explícitamente la asunción de cualquier creencia heredada de su educación filosófica (aristotélico-escolástica) previa. De aquí que el uso de un término como *res* sea visto como una incoherencia en virtud de su rechazo explícito de someter su reflexión al principio de autoridad.

Pero para comprender con mayor profundidad qué es lo que se le reprocha a Descartes es necesario que tomemos aunque más no sea un mínimo conocimiento de qué es lo que significa substancia para la tradición aristotélica: la noción que llega al latín bajo el nombre de *substantia* fue acuñada en Grecia por Aristóteles en el siglo IV a.C. Con ella Aristóteles designaba un concepto que se opone y complementa a la noción de *accidente*. Mientras que con "substancia" se designa aquella realidad que "*está por debajo de*", que *permanece inalterable a través del cambio* y que *no requiere de otra cosa para existir*, con "accidente" se designan aquellas realidades o cualidades cuya existencia requiere necesariamente del soporte o substrato de una sustancia y que por tanto, carecen de una existencia autónoma.

Descartes, al definir al yo como *cosa que piensa* (*res cogitans*) no retoma las enseñanzas aristotélicas solo de manera indirecta y por así decir, no explicita, sino que más adelante, en sus *Principios de Filosofía* (LI, LII) expone y sistematiza su concepción de la sustancia en términos semejantes a los aristotélicos, al definir sustancia como aquello que "existe de tal manera que no necesita de ninguna otra cosa para existir". En este sentido, aclarará

Descartes, la única sustancia que no necesita en absoluto de ninguna otra para existir es Dios. En esta obra, asimismo, Descartes distinguirá a su vez dos tipos de sustancia: la sustancia infinita e increada (Dios) y las sustancias finitas y creadas, esto es, la sustancia pensante o alma (*res cogitans*) y la sustancia extensa o cuerpo (*res extensa*). Mientras que a la primera corresponde el nombre "sustancia" en un sentido estricto a las segundas sólo le cabe en un sentido amplio, pues requieren del concurso divino para existir.

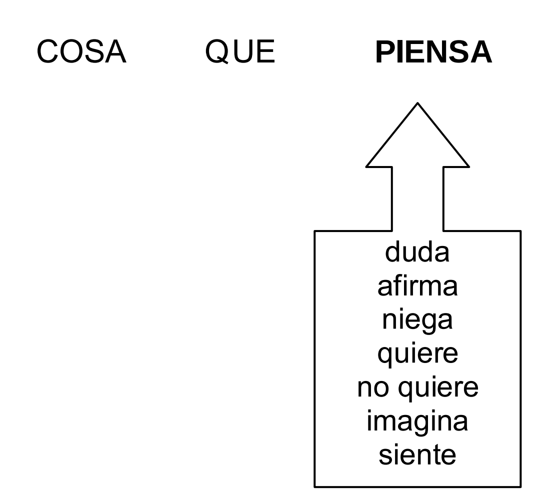
Así entonces, cuando Descartes se define a sí mismo como *res cogitans* (cosa que piensa), lo que está haciendo es admitir que el yo (a) es una substancia cuyo atributo esencial es el pensamiento (y no la extensión o corporeidad) y, por lo tanto, (b) está confiriendo a ese yo así definido un grado de permanencia, estabilidad e inalterabilidad a lo largo del tiempo que no parece seguirse -y más aún, parece entrar en contradicción- con la inmediatez que, según hemos visto, caracterizaba a la certeza del *cogito*. En otros términos, la certeza del *cogito*, tal como había sido captada por Descartes, era una certeza anclada en un estricto presente: sé que existo en tanto estoy pensando ahora, pero no puedo afirmar que existiré mañana o que existí ayer. Si luego me defino como una *cosa* o *sustancia* que piensa, entonces estoy suponiendo que mi existencia posee una permanencia en el tiempo que parece exceder los límites de la evidencia captada en el *cogito*. Por supuesto, siempre puede responderse que para Descartes el pensamiento es un atributo *esencial* de esta *sustancia* o *res*, de modo que de no darse éste la sustancia dejará de ser lo que era. Pero si esto es así, ¿qué es entonces esa substancia y en qué consiste aquello que tiene de permanente? Objeciones semejantes a ésta encontraremos, más adelante, en el filósofo David Hume, el cual elabora una crítica empirista hacia las nociones de *sustancia* y *yo* sostenidas por la metafísica tradicional, de la que Descartes es un exponente. La discusión filosófica en torno a éste tópico ha sido abordada por filósofos e historiadores de la filosofía con el nombre de *problema de la reificación, cosificación o substancialización del yo*, y la misma se halla estrechamente ligada, hasta nuestros días, al problema de la identidad personal.

En suma, podemos sostener entonces que Descartes definió la naturaleza del yo no sólo en términos de sustancia sino que además produjo una identificación del yo con una instancia sustancial de tipo *intelectual* y no corporal.

Los modos del pensar

“Pero, ¿qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente” (Descartes, 1980: 227).

Una vez que Descartes se ha definido como una *cosa que piensa*, las acciones de *dudar*, *concebir*, *afirmar*, *negar*, *querer*, *no querer* pero incluso también aquellas ligadas peculiarmente al cuerpo como *imaginar* y *sentir* pasan a constituir modalidades del pensamiento. Así pues, ninguna de ellas agota de manera exclusiva la potencialidad del pensar, pero todas ellas son formas o modos que la actividad de pensar puede adoptar.



Cuadro 3. *Las modalidades del pensar*

Resulta claro que actividades como el dudar o el afirmar y negar sean modalidades del pensar. Sin embargo, podría parecernos más oscuro cómo el imaginar y, sobre todo, el sentir, puedan reducirse para Descartes a meros modos del pensamiento, más aun si tenemos en cuenta que el cuerpo resulta,

según las habituales opiniones, un medio necesario para obtener cualquier sensación. Descartes es conciente de que aquella reducción puede generar ciertas resistencias frente a las opiniones comunes y dedica un párrafo extenso a fin de explicitarla, defenderla y aclarar su sentido:

> Y también tengo ciertamente la potencia de imaginar, pues, aunque pueda suceder (como he supuesto antes) que las cosas que imagino no sean verdaderas; sin embargo, esta potencia de imaginar no deja de existir en mí, y forma parte de mi pensamiento. En fin, yo soy el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como por los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que estas apariencias son falsas y que yo duermo. Lo concedo; sin embargo, por lo menos, es muy cierto que me parece que veo, oigo y siento calor; esto no puede ser falso; y es propiamente lo que en mi se llama sentir, y esto, tomado así, precisamente no es otra cosa que pensar. (Descartes, 1980: 228)

De aquí entonces podemos extraer varias cosas. En primer lugar que todas las actividades que, según las opiniones comunes, atañen al cuerpo no sólo pueden sino que *deben* –a la luz del *cogito*- ser reducidas a modos del pensamiento. En segundo lugar y teniendo en cuenta lo anterior, veremos que cualquiera de las modalidades del pensar servirá a Descartes para evidenciar su propia existencia y, por así decir, restituir la captación intuitiva del *cogito*: si dudo o afirmo algo, es que estoy pensando y en la medida en que estoy pensando, soy o existo. Al respecto, notemos que esto no sucede si la actividad que tomamos en consideración no es una modalidad del pensar. Tal como lo ha destacado Descartes en otra parte, "respiro luego existo", por ejemplo, no sería una legítima versión del cogito, puesto que respirar no es un modo del pensar sino un modo de lo corpóreo. Sin embargo, si reducimos, como sugiere Descartes, esa actividad en un modo del pensar entonces sí permitirá restituir nuestra evidencia del *cogito*: "pienso (o siento, o afirmo, o imagino) que respiro luego existo". Pero del pasaje anterior también podemos extraer otra enseñanza, en este caso vinculada al grado de veracidad de *lo* pensado. Consideremos el siguiente cuadro:

Cosa/substancia	Atributo esencial	Contenido pensado
YO	**PIENSO**	***X***
		que "2+2= 4".
		que veo un grupo de personas en frente mío.

Cuadro 4. *Los contenidos del pensamiento y su veracidad*

¿Qué podemos afirmar con certeza acerca de lo anterior? Pues bien, el *cogito*, en tanto certeza indudable, nos permite negar la hipótesis *fuerte* del genio maligno, esto es, la conjetura de que haya un agente externo que me engaña *en todo* y *en todo momento* haciéndome creer lo que en realidad no lo es verdadero. Pues en efecto, con el *cogito* lo que aparece ante el sujeto que reflexiona es que hay algo – su propia existencia- que no sólo *parece* evidente y cierto sino que *es* evidente y cierto. Sin embargo, el *cogito* por sí mismo no logra extender su certeza más allá de la propia existencia del yo. De modo que cuando pienso (y afirmo) que "2+2=4" en realidad no tengo certeza de no estar en un error, aun cuando esta proposición *me parezca* evidente. Notemos que *parecer* (verdadero) y ser (verdadero) solo coinciden en el caso del cogito, pero no en el resto de los contenidos pensados. Para obtener la garantía de veracidad Descartes necesitará hacer dos cosas más: por una parte, demostrar que Dios existe y por otra, que es veraz y no es engañador. Pero esta tarea la realizará recién en las Meditaciones Tercera, Cuarta y Quinta. Lo que nos importa ahora es detenernos en lo siguiente: el *cogito* nos da certeza de nuestra propia existencia siempre que pensemos en algo, pero no nos da certeza acerca del contenido pensado. Así, puedo pensar en cuestiones de índole racional o intelectual como que "2+2=4" o de índole material o corporal como que veo personas en frente mío, que tengo un cuerpo, que "siento que esta voz que escucho es emitida por mí", y sin embargo, ninguno de tales contenidos pensados posee certeza en sí mismo. Puedo sostener que *me*

parecen verdaderos pero no puedo afirmar que efectivamente lo sean. Lo único certero de todos ellos es que, sea que me equivoco o no, los estoy pensando y es sólo en tanto que *contenidos pensados* aquí y ahora que son ciertos.

El solipsismo

Lo dicho anteriormente nos permite ahora explicar y darle un nombre a uno de los rasgos del *cogito* que había quedado sin explicar previamente. En el apartado anterior explicamos que el cogito, en tanto evidencia simple e intuitiva posee un alcance temporal que lo constriñe a la inmediatez. Ahora, además, nos encontramos frente un rasgo que también está referido al alcance del *cogito*, pero en este caso ya no alude a una dimensión temporal. Este nuevo rasgo consiste en el carácter *solipsista* de la certeza aportada por el *cogito*. La palabra *solipsismo* proviene de los términos latinos *"solus"* e *"ipse"*, esto es, *yo solo*. Esto quiere decir ni más ni menos que sólo me permite estar cierto de mi propia existencia y de ninguna otra cosa más. Así, para expresarlo en los términos del cuadro precedente, el *cogito* no me da certeza de la veracidad de ninguno de los contenidos pensados, esto es, no me deja saber si mis ideas y operaciones matemáticas son ciertas y tampoco si tengo un cuerpo, si existen otros sujetos como yo, ni, de manera más general, si existe verdaderamente un mundo.

El argumento del trozo de cera

Casi al finalizar la Meditación Segunda Descartes ofrece un argumento –el argumento del trozo de cera- contra la opinión común según la cual (1) las cosas corpóreas son conocidas por nosotros mediante los sentidos y (2) que nuestro conocimiento de ellas es más fácil y más directo que el conocimiento de nuestra propia existencia. Tal opinión es una creencia profundamente arraigada en todos nosotros y, en tanto el filósofo es también un hombre como

cualquier otro, Descartes mismo confiesa que tal opinión se halla arraigada también en sus propias creencias ordinarias, aun cuando la reflexión filosófica le haya ofrecido muestras de lo contrario:

> Pero, sin embargo, me parece todavía, y no puedo dejar de creer, que las cosas corpóreas, cuyas imágenes se forman en mi pensamiento y que caen bajo los sentidos, no sean más distintamente conocidas que esa parte de mi mismo, no sé cuál, que no cae bajo mi imaginación […] Pero veo muy bien de qué se trata: mi espíritu se complace en extraviarse y no se puede contener dentro de los justos límites de la verdad. (Descartes, 1980: 228)

Así pues, Descartes toma la resolución de dar lugar y, por así decir, prestar credibilidad momentánea a aquellas opiniones con el fin de poder examinarlas filosóficamente y discernir en ellas lo que hay de oscuro y de claro: "Aflojémosle [al espíritu] una vez, pues, las riendas, para que tirándolas después suave y oportunamente podamos dirigirlo y conducirlo más fácilmente" (Descartes, 1980: 228).

He aquí el argumento:

> Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera que acaba de ser extraída de la colmena: no ha perdido aun la dulzura de la miel que contenía, conserva todavía el perfume de las flores de que fue hecho, su color, su figura, su tamaño, son manifiestos; es duro, es frío, puede ser tocado y si se lo golpea produce cierto sonido. En fin, se encuentra en él todo aquello que puede hacer conocer distintamente un cuerpo. (Descartes, 1980: 229)
> Pero he aquí que, mientras hablo, lo acercan al fuego: los restos de sabor se disipan, el perfume se desvanece, su color cambia, su figura se pierde, su tamaño aumenta, se vuelve líquido, se calienta, apenas se lo puede tocar, y auque se lo golpee no producirá ningún sonido. ¿Subsiste la misma cera después de este cambio? Es preciso confesar que subsiste y nadie puede negarlo. ¿Qué es lo que se conocía, pues, con tanta distinción de este pedazo de cera? Por cierto, no puede ser nada de lo que he observado por medio de los sentidos, porque todas las cosas percibidas por el gusto, o el olfato, o la vista, o el tacto, o el oído han cambiado. (Ibídem)

En efecto, si las propiedades sensoriales del trozo de cera cambian después de que éste fue colocado en el fuego, nuestro reconocimiento de que lo que hay allí es la misma cera no puede fundarse en una captación sensorial. Si juzgáramos por la información que los sentidos nos ofrecen deberíamos sostener que el trozo original de cera ha desaparecido, y sin embargo sostenemos que sigue allí, enfrente de nosotros. Así pues, la pregunta que se formulará Descartes es doble: ¿qué es lo que conocíamos de aquel trozo de

cera que nos permite reconocerlo aun cuando sus propiedades sensoriales han cambiado y mediante qué facultad lo hacemos?

> Quizá fuera lo que ahora pienso, a saber, que la cera no era, ni esta dulzura de la miel, ni este agradable perfume de las flores, ni esta blancura […] Considerémoslo atentamente, y alejando todo lo que de manera alguna pertenece a la cera, veamos lo que queda. Por cierto no queda más que al go extenso, flexible y mudable. (Descartes, 1980: 229)

Después del fuego lo que queda no es más que al go extenso, flexible y mudable, y es esa cera en tanto *sustancia extensa* (*res extensa*), cuya extensión es capaz de aumentar en la medida que el calor aumente la que conocíamos y reconocemos ahora. Pero, mediante qué facultad reconocemos la cera en tanto sustancia extensa. Resulta claro, por lo dicho anteriormente, que no es por lo sentidos; pero ¿qué hay de la facultad de la imaginación?

> ¿Acaso no imagino que esta cera siendo redonda es capaz de volverse cuadrada, y pasar del cuadrado a una figura triangular? No, por cierto, no es esto, puesto que la concibo capaz de recibir infinidad de cambios semejantes y no podría, sin embargo, recorrer esta infinidad por medio de mi imaginación y, por consiguiente, este concepto que tengo de la cera no se verifica por medio de la facultad de imaginar. (Descartes, 1980: 229-230)

En efecto, no sólo aquella extensión que captamos de la cera y nos permite reconocerla más allá de los cambios no es producto de una captación sensorial sino que tampoco es producto de nuestra facultad –siempre limitada y ligada al cuerpo según Descartes- de imaginar. Aquella extensión, de la que poco y nada sabemos más allá de su permanencia y con todo, infinita mutabilidad, sólo pudo haber sido captada por nosotros por medio del entendimiento, la razón o, en otros términos, por una inspección del espíritu:

> Pero, ¿qué es esta cera que no puede ser concebida sino por el entendimiento o el espíritu? Por cierto es la misma que veo, toco, imagino, y la misma que conocía desde el principio; pero lo que hay que advertir es que su percepción, o bien la acción por medio de la cual se la percibe, no es una visión, ni un tacto, ni una imaginación, y no lo ha sido jamás, aunque antes pareciera serlo así, sino solamente una inspección del espíritu (Descartes, 1980: 230)

Entonces, nuevamente, ¿qué es ese trozo de cera y, en general, qué son las cosas materiales o corporales para Descartes? En nuestra vida cotidiana las

cosas corporales siguen presentándose a nuestra mente de la misma forma, esto es, seguimos “viendo” las mismas cosas, sólo que la reflexión filosófica muestra que esa presentación no accede a la mente por la sensación ni por la imaginación sino sólo por la razón y se traduce, en una captación clara y distinta, en pura extensión.

Esto último nos permite percatarnos de algo más, a saber, el sentido bajo el cual podemos decir que la reflexión filosófica de Descartes es racionalista: si bien en el marco de la Segunda Meditación sólo podemos afirmar que las cosas corporales existen, en sentido estricto, como contenidos pensados y no de manera independiente del pensamiento (pues esto sólo será demostrado por Descartes en su Sexta y última meditación), con todo, el examen filosófico del trozo de cera nos revela que, en general y en su estructura profunda o racional, las cosas materiales o corporales no son más que extensión, esto es, algo sólo concebible por el entendimiento.

El carácter más originario y previo de la certeza de la propia existencia

Finalmente, Descartes concluye su Segunda Meditación volviendo al punto de partida del *cogito*, pero en este caso para mostrar, bajo el fondo de su anterior consideración de la naturaleza de lo corporal, su carácter más originario y previo o, según sus palabras “siempre más fácil de conocer” que cualquier otra cosa, esto es, siempre presupuesto y realizado cada vez que pensamos en algo:

> ¿Qué afirmaré, digo, de mí, que parezco concebir con tanta claridad y distinción ese pedazo de cera? ¿No me conozco a mi mismo, no solamente con mucha más verdad y certeza, sino aun con mucha más distinción y claridad? Pues si juzgo que la cera es o existe, porque la veo, por cierto se sigue mucho más evidentemente de que soy o de que yo mismo existo, porque la veo. Pues puede suceder que lo que veo no sea efectivamente cera; puede también suceder que no tenga incluso ojos para ver nada; pero no puede suceder que cuando veo, o (lo que ya no distingo) cuando pienso que veo, yo, que pienso, no sea alguna cosa. (Descartes, 1980: 232)

En suma, si lo que conocemos -hasta ahora- de los cuerpos no es más que lo que concebimos por el pensamiento, y si toda vez que pensamos algo, cualquiera sea eso pensado, es la intuición de nuestra propia existencia la que se reafirma, se comprende que Descartes cierre su Meditación Segunda sosteniendo que "(…) conozco evidentemente que no hay nada que me sea más fácil de conocer que mi espíritu" (Descartes, 1980: 232-233).

Actividades

1. Reconstruya el modo en que Descartes arriba a su primera certeza en la Segunda Meditación.
2. ¿En qué consistió la objeción que P. Gassendi realizó a Descartes en relación al cogito?
3. La primera verdad alcanzada por Descartes ¿es el resultado de un razonamiento deductivo como sostuvo P. Gassendi o constituye una captación intuitiva? Fundamente atendiendo a las diferencias que Descartes establece entre una forma de conocimiento y otra en *Reglas para la dirección del Espíritu*.
4. ¿Cuáles son los rasgos que caracterizan al cogito? Enúncielos y explíquelos.
5. Relea el siguiente pasaje de la Segunda Meditación:

> Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero, por ¿cuánto tiempo? A saber, todo el tiempo que yo piense, pues quizá podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o existir. No admito nada que o sea necesariamente verdadero: yo no soy, pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa. (Descartes, 1980: 226)

(a) explique por qué allí se produce un "salto" argumentativo conocido como *sustancialización o cosificación del yo*.
(b) realice un cuadro sinóptico que contenga la definición de *sustancia* ofrecida por Descartes en *Principios de Filosofía* así como su distinción entre sustancias infinita y finita.

6. Cuando Descartes se define como *cosa que piensa*, ¿qué dos rasgos generales resultan admitidos por el autor acerca de la naturaleza del yo (y la subjetividad)?

7. Compare las siguientes afirmaciones y determine cuál de ellas constituye, según Descartes, una correcta reformulación del *cogito*. Fundamente.

(a) “camino luego existo”

(b) “pienso que camino luego existo”

8. Reconstruya el argumento del trozo de cera y responda:

(a) ¿qué es lo que reconocemos en el trozo de cera que nos permite afirmar que ésta es la misma antes y después de la acción del fuego?

(b) ¿mediante qué facultad captamos, según Descartes, la mismidad de la cera?

(c) la noción de *extensión* a la que se arriba mediante el análisis del trozo de cera, ¿a cuántos objetos, en general, podría extrapolarse adecuadamente?

(d) ¿por qué el pensamiento en el trozo de cera (o en cualquier otro contenido de pensamiento) presupone y revela la verdad de mi propia existencia?

Notas

[1] El ejemplo del triángulo no pertenece a Descartes. Ha sido presentado por Adolfo Carpio en *sus Principios de Filosofía* (1995) Glauco, Buenos Aires. Cap. VII.

[2] En nuestro país y en nuestros días podemos hallar un ejemplo claro de esto en dos “descripciones” rivales acerca de la última dictadura militar, pues hay quienes se refieren a aquel período como “la época de la subversión” y quienes se refieren al mismo periodo como “la época del terrorismo de es tado”. Independientemente de que el hablante particular sea absolutamente consciente de la elección de las palabras que ha hecho, es claro que en cada caso las palabras usadas responden a una determinada visión y valoración de la historia reciente de nuestro país, y por ese motivo, el hablante –quiera o no-

queda comprometido con alguna de tales visiones según los términos en los que se haya expresado.

Bibliografía

Fuentes

Descartes, R., (1980) *Meditaciones Metafísicas*, en *Obras Escogidas*, Charcas, Buenos Aires, 1980. Trad. E. de Olazo y T. Zwanck

——— (1980) *Reglas para la dirección del Espíritu*, en *Obras Escogidas*, *Op. Cit.*

——— (1980) *Principios de Filosofía*, en *Obras Escogidas*, *Op. Cit.*

Secundaria

Beck, L (1965) *The Metaphysics of Descartes. A study of the Meditations*, Oxford.

Carpio, A., (1995) *Principios de Filosofía*, Glauco, Bs. As., (2da edición).

Cottingham, J. (ed.) (1986) *Descartes*, FFYL-UNAM, México, 1995. Trad. L. Benítez, Z. Monroy, L. Rocha, M. Rudoy.

Ferrater Mora, (1994) *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona.

Frondizi, R., (1970) "Estudio Preliminar" en *Descartes*, Centro editor de América Latina, Bs. As.

Hamelin, O., (1949) *El sistema de Descartes*, Losada, Bs. As.

Popkin, R. (1983) *La Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México.

Wilson, M., (1990) *Descartes*

.

CAPÍTULO 3

LA NOCIÓN DE IDENTIDAD PERSONAL EN EL *TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA* DE DAVID HUME

María Luján Ferrari

Introducción

David Hume (1711-56) es conocido como una de los máximos exponentes del empirismo en filosofía. Sin embargo, unos pocos de sus escritos se dedican a explorar asuntos de epistemología, el resto están dedicados a tratar temas de moral, filosofía política e incluso escribió una historia de Inglaterra que llegó a ser muy famosa en su época.
Hume nació en Edimburgo y pasó su niñez en Ninewells. Su padre murió a los dos años de su nacimiento dejándolo al cuidado de su madre junto con un hermano y una hermana, según leemos en la autobiografía que escribió Hume unos meses antes de morir titulada *De mi propia vida*.
Katherine Falconer Hume se dio cuenta de que el joven David tenía una mente poco común así cuando su hermano partió para la Universidad de Edimburgo, David, que aún no tenia doce años, se le unió. Había leído sobre historia y literatura, así como también filosofía antigua y moderna, matemáticas y ciencia.
Aunque su familia pensó que la carrera apropiada para Hume era el derecho, prefirió leer autores clásicos como Cicerón, imponiéndose un riguroso programa de lectura y reflexión durante tres años.
A causa de una crisis de salud, Hume creyó que una vida más activa podría mejorar su situación por lo cual incursionó en el mundo del comercio como empleado de un importador de azúcar en Bristol. Restablecido, retoma su trabajo filosófico con la intención de articular una nueva escena del

pensamiento filosófico. Se muda a Francia y se establece en La Fleche, una villa en Anjou famosa por su colegio jesuita donde Descartes había estudiado un siglo atrás. Allí, Hume, esbozó, entre 1734 y 1737, el *Tratado de la Naturaleza Humana*.

Hume regresó a Inglaterra en 1737 para entregar el *Tratado* a la prensa. El libro I titulado "Sobre el entendimiento" y el libro II "Sobre las Pasiones" fueron publicados de manera anónima en 1739. El libro III "Sobre la moral" apareció en 1740 junto con una *abstract* del primero de los libros. Aunque el *Tratado* no fue una sensación literaria tampoco nació muerto tal como lo afirma Hume en su autobiografía. De hecho, atrajo numerosos fanáticos que le dieron la reputación de ser un escrito escéptico y ateo. La influencia del *Tratado* en el mundo filosófico ha sido incalculable. Kant ya había afirmado en la *Crítica de la razón pura* que su lectura lo despertó del sueño dogmático y en nuestros días ha influenciado a filósofos como Derek Parfit y Roderick Chisholm por mencionar sólo algunos.

De vuelta a Ninewells, Hume publico exitosamente dos volúmenes de ensayos en 1741 y 1742 sobre moral y política. A pesar del éxito, no pudo consolidar sus aspiraciones académicas y nunca ocupó los cargos a los que aspiró principalmente en la universidad de Edimburgo a causa de su reputación. Cabe aclarar que dicha universidad estaba dirigida por fanáticos religiosos y manipulada por la Iglesia Evangélica Escocesa.

Posteriormente decide emplearse como tutor del Marqués de Annadale, una decisión desacertada de la cual puedo salir cuando acepta la invitación de su primo el General James St. Clair para ser su secretario en una expedición militar contra Francia en Quebec. Aunque el plan fue cancelado Hume acompañó a St. Clair a Britania y luego en misión diplomática a Viena y Turín en 1748. Mientras estaba en Italia aparecieron los *Ensayos filosóficos concernientes al entendimiento humano* y en 1751 aparece *Una investigación concerniente a los principios de la moral,* en ambos casos se trata de una reescritura de los libros del *Tratado de la Naturaleza Humana*.

Discursos Políticos aparece en 1752 y la correspondencia de Hume revela que un borrador de los *Diálogos concernientes a la Religión Natural* estaban en marcha en la misma época.

Una oferta de bibliotecario en la Universidad de Edimburgo le da la oportunidad de trabajar en otro proyecto, una historia de Inglaterra publicada en seis volúmenes en 1754,1756, 1759 y 1762 y que, cono ya mencionáramos, se convirtió en un referente de la época.

Luego de su renuncia a la biblioteca, por causa de la ira de los fanáticos en contra de su obra, y del éxito de su *Historia*, el trabajo de Hume siguió rodeado por la polémica. En 1755, su editor, Andrew Millar, fue amenazado con acciones legales cuando se disponía a publicar un volumen que incluía la *Historia Natural de la Religión*, una *Disertación Sobre las Pasiones* y los ensayos *Sobre el suicidio* y *Sobre la inmortalidad del alma*. Hume tuvo que suprimir los ensayos considerados ofensivos y sustituirlos por *Sobre la tragedia* y *Sobre las normas del gusto* para completar la obra que se publicó que 1757.

En 1763, Hume aceptó la invitación de Lord Hertford, embajador en Francia, para servir como su secretario privado. Durante sus tres años en París, Hume se convirtió en Secretario de la embajada y como asistente a los salones parisinos se rodeo de la compañía de Diderot, D´Alembert y d'Holbach.

Retornó a Inglaterra en 1766 acompañado de Rosseau quien entonces huía de la persecución Suiza. Su amistad terminó rápidamente cuando paranoicamente Rousseau se convenció de que Hume era el cerebro de una conspiración internacional contra él.

Después de un año (1767-1768) en Londres como Secretario de Estado, Hume regresó a Edimburgo para quedarse en agosto de 1769. En sus últimos años revisó sus trabajos para nuevas ediciones que contenían sus ensayos recopilados, las dos *Investigaciones*, una disertación sobre las pasiones, y la historia natural de la religión, Al descubrir que tenía cáncer Hume preparó para su publicación póstuma la obra más polémica, los *Diálogos sobre la religión natural*, la cual sería publicada en 1779 por su sobrino.

La filosofía de Hume

La primera y más comprensiva obra de David Hume ha sido el *Tratado de la naturaleza humana* publicada en 1739 y 1740. Su *Investigación sobre el entendimiento humano* y la *Investigación sobre los principios de la moral* están íntimamente relacionadas con aquella e intentan alcanzar las mismas metas filosóficas generales de una manera más llana.

Ahora bien, cuáles son esas metas. El *Tratado* lleva por subtítulo "Un intento por introducir el método experimental de razonamiento en materias morales", la filosofía moral, en el sentido de Hume, contrasta con la filosofía natural que estudia los objetos y fenómenos del mundo de la naturaleza. Aunque desde luego los hombres son también tratados como objetos de la naturaleza y por tanto forman parte de la filosofía natural, la filosofía moral difiere en el modo de estudiar a los seres humanos, es decir considera sólo aquellos aspectos en que aquellos difieren de otros objetos de la naturaleza.

Los hombres piensan, actúan, sienten, perciben y hablan de manera que las materias morales se refieren al pensamiento, las acciones, los sentimientos, las pasiones y el lenguaje.

Cabe aclarar que aunque las consideraciones acerca del bien y el mal sean un tema de la filosofía moral esta se preocupa por algo más que eso, su tema es todo lo distintivamente humano.

Ciertamente el tema de la naturaleza humana no comenzó con Hume, ni siquiera es un tema privativo de los filósofos, sin embargo consideró que tanto los antiguos como los poetas y los dramaturgos de su época pintan las virtudes del hombre con el propósito de hacer exhortaciones morales o espirituales. Si bien Hume no pretende desmerecer estas cuestiones, busca distinguirlas de su propia investigación más científica.

La filosofía natural cree que la ciencia del hombre debería intentar explicar los diversos fenómenos de la vida humana apelando a principios generales y universales por ello Hume quiere hacer en el ámbito humano lo que piensa que la filosofía natural, especialmente Newton, ha hecho en el resto de la naturaleza. Es decir, quiere una teoría general de la naturaleza humana que

explique por qué los seres humanos actúan, piensan, perciben y sienten de todas las maneras en que lo hacen. Enfatizando que la naturaleza humana puede ser un objeto científico que puede ser explicado a partir del señalamiento de ciertos mecanismos regulares susceptibles de una disquisición tan precisa como las leyes del movimiento, la óptica o la hidrostática.

Barry Stroud en su libro titulado *Hume*, sostiene que la clave para entender la filosofía de Hume consiste en considerar que proponía una teoría general de la naturaleza humana de la misma índole que las que propusieron por ejemplo Marx y Freud. Todos ellos buscaban una explicación muy general de las diversas maneras de actuar, sentir y pensar de los hombres. Las teorías de Marx o Freud son más detalladas que las de Hume y los detalles mismos de muy diferente índole, sin embargo la meta de los tres consiste en ofrecer una base para explicar todo lo relativo a los asuntos humanos y las teorías que proponen son a grandes rasgos deterministas. En este aspecto difieren de las concepciones del hombre que encontramos en el cristianismo o en los escritores existencialistas en los cuales se pone el acento en la voluntad y la libre elección y en el formarse a sí mismo propio del hombre por el cual de algún modo este crea su naturaleza.[1]

Pero la ciencia del hombre de Hume no solamente requiere principios generales, estos deben obtenerse por medio de lo que llama el método experimental de razonamiento. Por tal método entiende nada más que sacar sólo aquellas conclusiones que estén de algún modo autorizadas o apoyadas por la experiencia.

Así leemos en el *Tratado de la Naturaleza Humana*

> (…) pues me parece evidente que la esencia del espíritu, siendo tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, debe ser igualmente imposible formarnos una noción de sus fuerzas y cualidades, más que por experimentos cuidadosos y exactos y por la observación de los efectos particulares que resultan de sus diferentes circunstancias y situaciones. (Hume, 2010: 17)

Esto supone poner fin a la ciencia meramente “hipotética”, es decir aquella que impone nuestras conjeturas y fantasías al mundo para luego aceptarlas como verdades ciertas y establecidas.

Hume no es newtoniano solamente por el método. Los términos y el modelo de su teoría se inspiran en parte en la teoría atómica de la materia y en la teoría de la gravitación universal de Newton. Los contenidos básicos de la experiencia humana son para Hume entidades particulares llamadas percepciones simples. Explicar cómo y porqué estos elementos y sus combinaciones van y vienen en la mente siguiendo las pautas y ordenamientos que siguen sería explicar el pensamiento, el sentimiento y el comportamiento humano.

Tal como la ley de gravitación universal de Newton da razón del movimiento y las posiciones subsecuentes de todas las partículas físicas del universo, la concepción formal de Hume supone que los que llama principio de asociación de ideas ha de dar razón de todos los fenómenos mentales y psicológicos explicando cómo y porqué las diversas percepciones llegan a estar presentes en la mente.

Pero la originalidad de Hume no consiste en su adhesión a la teoría de las ideas entendida como una suerte de retrato atomista newtoniano de la mente humana ni tampoco en demostrar ciertas limitaciones. Su originalidad presupone la teoría de las ideas y se concentra en indagar qué es lo que debe añadírsele, cuáles son las verdaderas características de los seres humanos que pueden explicar porqué piensan, sienten y actúan como lo hacen.

La tradición estaba dominada por una forma de pensar la naturaleza humana en gran parte heredada o a priori que Hume quiere desprestigiar y reemplazar. Su grandeza cómo filósofo descansa justamente en la fuerza con que lleva a cabo estas tareas.

El germen de tal contribución se encuentra signado por la generalización sistemática de las ideas de Francis Hutchenson[2] sobre estética y moral.

De acuerdo con Hutchenson, así como estamos naturalmente constituidos para recibir sensaciones de ciertos sonidos, colores, olores cuando los objetos afectan nuestros órganos de los sentidos, así también tenemos naturalmente sentimientos de aprobación o reprobación moral y estética al contemplar ciertos objetos o acciones.

Así, nuestros juicios morales y estéticos están basados en sentimientos o sensaciones, son asuntos de sentimientos y no de la razón. Este es el punto que Hume hace suyo.

En lo esencial concuerda con la teoría de Hutchenson sobre la moralidad y la estética. Pero en manos de Hume la denigración del papel de la razón y la correspondiente elevación del sentido y el sentimiento se generalizan en una total teoría del hombre. Incluso en las esferas de la vida humana más aparentemente intelectuales o cognoscitivas, en los juicios empíricos sobre el mundo y en el proceso mismo del razonamiento puro, el sentimiento se muestra como la fuerza dominante. Incluso las creencias son más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la parte cogitativa. Como las sensaciones de rojo, las creencias surgen en nosotros como resultado de la interacción de ciertos rasgos del mundo y diversos principios de la naturaleza humana que no se encuentran bajo nuestro dominio. Simplemente nos hallamos a nosotros mismos en ciertas ocasiones con pensamientos y creencias o propensiones a actuar tal como nos hallamos con sensaciones de rojo. Y la tarea de la ciencia del hombre consiste, precisamente, en descubrir empíricamente por qué tales pensamientos, creencias, sentimientos y acciones surgen del modo en que lo hacen.

Así pues, los intereses de Hume, en tanto que se pregunta sobre qué propiedades debe tener la mente para que podamos pensar sentir y actuar del modo en que lo hacemos son semejantes a los de Kant aunque su manera de satisfacerlos y los resultados son diferentes. Para Hume no hay investigación trascendental alguna ni conclusiones necesarias acerca del hombre. Hay solamente un estudio empírico del modo del ser del hombre que es al mismo tiempo contingente.

Esta concepción de Hume invierte la concepción tradicional de la naturaleza del hombre. De acuerdo con la antigua definición el hombre es un animal racional, por tanto realiza su autentica naturaleza solo en la medida que controla su vida y pensamientos por medio de la razón. En cuanto abandona ese ideal deja de ser distintivamente humano y existe sólo como una parte del mundo animado. Descartes, por ejemplo, creía que los animales no humanos no tienen alma,

son autómatas físicos cuya conducta pueden recibir una explicación mecanicista. Por otro lado, un ser humano es en parte una sustancia espiritual y tiene una voluntad libre e ilimitada. Con respecto al alcance de su voluntad el hombre está hecho a imagen de Dios.

Desde el punto de vista de Descartes para poder dar cuenta de la existencia del mal y el error en el mundo sin atribuírselos a Dios, el hombre ha de ser libre y responsable de todas sus acciones y creencias. Aunque Dios crea el mundo de la naturaleza no es responsable de la existencia del mal y del error humano. El hombre incrementa sus posibilidades de evitarlos procurando ser, en sus acciones y creencias, tan racional como sea posible y decidiendo no hacer nada mientras no haya sopesado todas las consideraciones posibles. Tiene la garantía de evitar el error y el mal si acepta sólo aquellos preceptos que sean intuitiva o demostrativamente verdaderos o cuya verdad pueda percibirse clara y distintamente “por la pura y sola luz de la razón” y rija su actuación por ellos.

Por su parte, Hume considera que todo aspecto de la vida humana es explicable de modo naturalista entrando en conflicto con la concepción tradicional de un sujeto racional separado. Así, propone una teoría que hace poco caso al papel de la razón y trata de mostrar que la razón no tiene el papel que tradicionalmente se le ha concedido.

Si bien esto último, condujo a la interpretación que ve en él a un escéptico, lo que Hume sostiene es que ninguna de nuestras creencias o acciones es razonable en el sentido de la teoría tradicional. Ninguna puede justificarse únicamente por medio de la razón. Afirma que en toda creencia de un ser humano relativa a alguna cosa particular que no ha sido todavía experimentada, la persona no tiene más razón para creerla que su contraria.

De este modo, si el hombre tuviera que tener buenas razones para creer algo antes de poder creerlo entonces los argumentos de Hume mostrarían que ningún hombre racional creería nunca nada. Si ninguna creencia puede ser adquirida racionalmente, pero a pesar de todo tenemos creencias, entonces la idea racionalista tradicional debe ser rechazada

La idea de la identidad personal: ¿es la identidad una ficción?

La filosofía de Hume presupone la teoría de las ideas de John Locke[3]. Hume adopta la premisa empirista de Locke de que todo conocimiento debe estar fundado en alguna percepción. Cita como evidencia, que en el caso de que a uno le falte la percepción, le faltará por lo tanto el conocimiento de esos objetos. Por ejemplo los sordos no pueden conocer los sonidos y los ciegos los colores. De acuerdo con Hume, la mente recibe las impresiones sensoriales del mundo externo y a través de la acción de la imaginación son reunidas de acuerdo a los principios innatos de la asociación. La sistematicidad de las asociaciones da a nuestras experiencias una regularidad que equivocadamente atribuimos al mundo externo. La mente habitualmente asocia las percepciones en base a: 1) semejanza: entre percepciones que se parecen; 2) contigüidad espacio temporal: entre percepciones que están cerca en el espacio y el tiempo; y 3) causa y efecto: entre percepciones que tienden a seguirse una de otra.

Como otros empiristas, Hume asume que de lo que soy inmediatamente consciente es de los contenidos de mi conciencia y no de cosas como si existieran en sí mismas independientemente de la mente. Esto significa que mi conciencia es dirigida por los principios de asociación de la mente. De este modo, para que haya conocimiento es necesario que haya impresiones, incluso para el conocimiento de una cosa pensante. Entonces, si Descartes tuviese razón, deberíamos poder encontrar una impresión de la cual la idea de un yo o alma se derivara.

De hecho pensamos que las mesas, las sillas, los arboles continúan existiendo a través del tiempo independientemente de que nosotros las percibamos y también tenemos la idea de un yo, de una mente o una persona que sigue siendo una y la misma cosa a lo largo de toda una vida.[4] Así, todos entendemos cuando se habla de nosotros mismos o del filósofo David Hume o de Brad Pitt. La pregunta aquí es: ¿Cómo y dónde adquirimos estas ideas? Es decir, ¿qué es lo que hace que pensemos que en el mundo hay una multitud de yos distintos y subsistentes?

David Hume ha dicutido este problema en el libro primero del *Tratado de la Naturaleza Humana,* parte cuatro de la sección seis titulado "De la identidad personal" y posteriormente en el Apéndice a dicha obra publicado un tiempo después junto al libro tercero.

Según afirma David Hume en el *Tratado de la Naturaleza humana*

> Hay algunos filósofos que imaginan que somos conscientes íntimamente en todo momento de lo que llamamos nuestro Yo, que sentimos su existencia y su continuación en la existencia, y se hallan persuadidos, aun más que por la evidencia de una demostración, de su identidad y simplicidad perfecta. La sensación más intensa, la pasión más violenta, dicen, en lugar de distraernos de esta consideración la fijan más intensamente y nos hacen apreciar su influencia sobre el Yo por el dolor o el placer. Intentar una prueba ulterior de ello sería debilitar su evidencia, ya que ninguna prueba puede derivarse de un hecho del cual somos tan íntimamente conscientes, y no existe nada de que podamos estar ciertos si dudamos de esto. (Hume, 2010: 190)

Ahora si así fuera, y siguiendo la teoría de las ideas a la que Hume suscribe, adquiriríamos la idea del yo directamente de los sentidos, tal como adquirimos por ejemplo la idea de rojo. Pero a Hume le parece que esto no es así, examinemos sus razones.

Para adquirir la idea de algo directamente de los sentidos tendríamos que recibir una impresión previa de ese algo. Cada uno de nosotros tiene una idea de sí mismo como una cosa que sigue siendo la misma cosa a lo largo de la vida, de manera que la impresión que pudiera hacer surgir por sí sola tal idea tendría que permanecer ella misma constante e invariable a lo largo de toda una vida. Pero, como aclara Hume, no existe ninguna impresión que sea constante e invariable.

> El dolor y el placer, la pena y la alegría, las pasiones y sensaciones se suceden las unas a las otras y no pueden existir jamás a un mismo tiempo. No podemos, pues, derivar la idea del Yo de una de estas impresiones, y, por consecuencia, no existe tal idea. (Hume, 2010: 190)

Pero entonces, ¿qué encontramos cuando "miramos dentro" de nos otros mismos para ver qué es aquello de que estamos conscientes"

> Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi propia persona, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, pena o placer. No puedo jamás sorprenderme a mí mismo en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones. (Hume, 2010: 191)

Así lo único que puede observarse es una secuencia de percepciones. Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción, afirma Hume. Es más cuando las percepciones son suprimidas durante algún tiempo, como es el caso de un sueño profundo, durante todo ese tiempo no podemos darnos cuenta de nosotros mismos y puede decirse que verdaderamente no existimos. Todo lo que podemos hallar es siempre "un enlace o colección de diferentes percepciones que se suceden las unas a las otras con una rapidez inconcebible y que se hallan en un flujo y movimiento perpetuo" (Hume, 2010: 191).

Ahora bien, esta conclusión lejos de cerrar el problema lo abre puesto que debemos preguntarnos aquí qué es lo que nos induce a asignar una identidad a estas percepciones sucesivas y a creernos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida en el tiempo.

Para responder a esto recurriremos a una comparación con la identidad de los objetos inanimados, las plantas y animales puesto que para Hume existe una gran analogía entre estas identidades y la de un yo o persona.

Tenemos la idea de identidad o mismidad que le atribuimos a la permanencia invariable y continúa de un objeto a lo largo del tiempo. Tenemos también la idea de diversidad, de varios objetos diferentes que existen, ya simultánea, ya sucesivamente. Pero aunque estas ideas, identidad o mismidad y diversidad de objetos sean completamente distintas, es cierto que, en nuestra manera usual de pensar, son generalmente confundidas. Así considerar una sucesión continua de objetos relacionados es muy similar a considerar un objeto invariable y continuo. Esta confusión desempeña un papel fundamental en la explicación del origen de la idea de identidad.

Estamos constituidos de tal modo que nos parece natural suponer que una sucesión de percepciones semejantes es una cosa continuamente existente. Pero, si consideramos esa sucesión en dos momentos diferentes no podemos dejar de concluir que nos encontramos ante cosas diferentes y que nos encontramos ante un caso de diversidad. De cualquier modo, la tendencia a

considerarla como una cosa invariable y continua es tan fuerte que cedemos a ella.

Para solucionar este conflicto, los filósofos del pasado, han inventado la noción de sustancia para designar justamente a ese algo que permanece constante e invariable a través de cambios sucesivos, algo que no es directamente observable. En el caso de las personas a esa sustancia se le denomina alma o yo. Así, todo aquello de que tenemos conciencia, la secuencia de percepciones, es variable y discontinuo; pero se piensa que hay algo más, la sustancia, que permanece invariable e ininterrumpida a través de esos cambios.

Pero Hume considera que la noción de sustancia es una mera invención, ininteligible e innecesaria.

Constituye una invención, una ficción, puesto que todos los objetos que suponemos que poseen una identidad continua no son más que una sucesión de partes enlazadas [5]

> Pues como una sucesión tal responde evidentemente a nuestra noción de diversidad, sólo por error podemos atribuirle una identidad, y como la relación de las partes que nos lleva a este error no es más que una propiedad que produce una asociación de ideas y una fácil transición de la imaginación de una a la otra, puede tan sólo surgir este error por la semejanza que este acto del espíritu posee con aquel por el que contemplamos un objeto continuo (Hume, 2010: 190)

La ficción de una sustancia es ininteligible porque requiere que poseamos una idea de algo de lo cual no es posible formar una idea. Una sustancia no es algo con lo que podamos enfrentarnos en la experiencia.

La sustancia se definía también como “algo que puede existir por sí mismo”, pero esta definición tradicional no sirve para distinguir las sustancias de esas percepciones fugaces y variables que se presentan a la mente. Cada una de nuestras percepciones es diferente de todas las otras. Cualquier cosa distinta es separable de cualquier otra. De modo que nuestras percepciones pueden existir separadas de todas las demás y no necesita de ninguna otra cosa para su existencia. Si recordamos la noción de sustancia, entonces, podemos afirmar que cada una de nuestras percepciones sería una sustancia. Pero si pensamos que la cuestión de la doctrina de la sustancia consistía en postular

una cosa distinta de las percepciones, de la cual dependiera la existencia de estas últimas, vemos a través de este argumento lo inútil o innecesario que resulta su postulación.

La idea de sustancia no es necesaria para explicar cómo le atribuimos identidad a las cosas. Hacemos esa atribución porque

> La actividad de la imaginación por la que consideramos el objeto ininterrumpido e invariable y aquella por la que reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados son casi las mismas para el sentimiento y no se requiere mucho más esfuerzo de pensamiento en el último caso que en el primero. La relación facilita la transición del espíritu de un objeto al otro y hace su paso tan suave como si contemplase un objeto continuo. Esta semejanza es la causa de la confusión y error que nos hace substituir la noción de identidad a la de objetos relacionados. (Hume, 2010: 192)

Muchas cosas facilitan ese paso. Si el cambio en lo que percibimos es muy leve y gradual apenas lo notamos. Por ejemplo, la adición o disminución de una montaña no bastará para producir una diversidad en un planeta. Pero como levedad y grado son asuntos de proporción tal vez el cambio de algunas pulgadas sea capaz de destruir la identidad de algunos cuerpos.

Sin embargo aún en los casos en que notamos grandes cambios en la sucesión de las partes hay un artificio que nos induce a atribuir la identidad. El paso de la mente a lo largo de la secuencia de partes es fácil si todas las partes se encuentran enlazadas con un fin o propósito en común. Podemos pensar este artificio con el ejemplo del barco que menciona Hume.

> Un barco del que se han cambiado partes importantes por frecuentes reparaciones se considera como el mismo, y la diferencia de los materiales no nos impide atribuirle una identidad. El fin común para que todas las partes sirven es el mismo en todas sus variaciones y nos proporciona una fácil transición de la imaginación de una situación del cuerpo a otra. (Hume, 2010: 194)

El resultado es más notable aún cuando las partes se relacionan entre sí como causa y efecto. Por ejemplo tal como ocurre, dice Hume, en el caso de todos los animales y vegetales. Cada parte de los animales y las plantas se encuentran en conexión y dependencia respecto de todas las demás. Así leemos:

> Este es el caso de todos los animales y vegetales, en los que no sólo las varias partes se refieren a algún propósito general, sino que dependen también mutuamente entre s. y se hallan en conexión entre ellas. Es el efecto de una tan fuerte relación que, aunque cada uno debe conceder que en pocos años los vegetales y los animales han sufrido un cambio total, les atribuimos identidad, aunque su forma, tamaño y substancia se hallan totalmente alterados. Una encina que crece desde una planta pequeña a un árbol grande es la misma encina, aunque no existe ni una partícula de materia o ninguna figura de sus partes que sean las mismas. Un niño llega a ser un hombre y es a veces grueso ya veces delgado, sin ningún cambio en su identidad. (Hume, 2010: 194)

Así aceptamos que un determinado árbol ha sufrido un cambio total de materia en la transición desde la semilla hasta ser un roble gigante sin que dejemos de pensar por ello que es el mismo árbol, aunque nunca observemos, estrictamente hablando, su identidad. Y lo mismo ocurre con las personas. No hay ninguna entidad invariable y continua que constituya el yo o la mente.

La identidad que atribuimos a la mente es ficticia y de especie parecida a la que asignamos a vegetales, animales, barcos, casas y todos los productos compuestos sean artificiales o naturales. Así,

> La mente es una especie de teatro donde varias percepciones aparecen sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones. Propiamente hablando, no existe simplicidad en ellas en un momento ni identidad en diferentes, aunque podamos sentir la tendencia natural a imaginarnos esta simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe engañarnos. Sólo las percepciones sucesivas constituyen la mente y no poseemos la noción más remota del lugar donde estas escenas se representan o de los materiales de que están compuestas. (Hume, 2010: 191)

Si pensamos que todas estas percepciones constituyen una mente no se debe a alguna conexión real que observemos entre ellas. Incluso, dice Hume la unión de causa y efecto cuando se la examina extensamente es una asociación de ideas producida por la costumbre. De ahí se sigue que, la identidad no pertenece a las diferentes percepciones Ahora, podemos preguntarnos ¿qué rasgos de las percepciones que contemplamos nos hacen suponer que constituyen una mente singular y cómo producen ese efecto?

Sólo hay tres relaciones que pueden producir una unión en la imaginación La semejanza, contigüidad y causalidad. Aquí podemos ignorar la contigüidad, según palabras de Hume, aunque nunca explica porqué y sólo dice que no tiene importancia en el tema presente.

De modo que, comencemos por la semejanza. Hay semejanza entre muchas de las percepciones que constituyen una persona, debido a que la gente recuerda sus experiencias pasadas

> Comenzando con la semejanza, supongamos que podemos ver tan claramente el espíritu de otro y observar la sucesión de percepciones que constituye su alma o principio pensante, y supongamos que esta otra persona conserva siempre la memoria de una parte considerable de sus percepciones pasadas; es evidente que nada puede contribuir más a conceder una relación a esta sucesión a pesar de todas sus variaciones. Pues ¿qué es la memoria más que la facultad por la cual hacemos surgir las imágenes de las percepciones pasadas? Y como una imagen necesariamente se asemeja a su objeto, ¿no debe la colocación frecuente de estas percepciones semejante en la serie del pensar hacer pasar la imaginación más fácilmente de un término a otro y hacer que el todo parezca la continuidad de un mismo objeto? (Hume, 2010: 196)

No es simplemente que la memoria nos proporciona un acceso a nuestro pasado y nos da la capacidad de sentir nuestra duración en el tiempo, sino que nos consideramos a nosotros mismos como una cosa que dura también en parte porque recordamos. Recordar consiste en que ciertas clases de percepciones ocurren en la mente, de manera que recordar añade algunos elementos al haz de percepciones, los cuales vienen a facilitar el paso de la imaginación a lo largo de la serie que constituye el haz. Recordar es tener una percepción que representa las percepciones pasadas cuya memoria ella constituye, una percepción que es semejante a ellas; así uno de los resultados del hecho de que recordemos nuestras experiencias pasadas es un mayor grado de semejanza entre percepciones que constituyen nuestra mente. La semejanza entre nuestras experiencias que nos trae el recuerdo es lo que nos lleva a pensar que esas experiencias constituyen una mente.

Pero también es cierto, que no recordamos todas nuestras experiencias y no por ello decimos que no existimos en los momentos que ya no recordamos, como por ejemplo aquellos posteriores a nuestro nacimiento, de modo que tiene que haber alguna otra cosa que nos permita pensar que esas percepciones olvidadas pertenecen también a nuestro yo duradero. Y es aquí donde interviene la causalidad:

> Podemos observar que la verdadera idea del espíritu humano es considerarlo como un sistema de diferentes percepciones o diferentes existencias que se hallan enlazadas entre s. por la relación de causa y efecto y se producen, destruyen,

influyen y modifican mutuamente. Nuestras impresiones dan lugar a las ideas correspondientes, y estas ideas, a su vez, producen otras impresiones. Un pensamiento persigue a otro y trae tras de sí un tercero, por el cual es expulsado a su vez. (Hume, 2010:196-197)

Así cuando pensamos que nosotros mismos existimos durante los intervalos que ya no podemos recordar lo que hacemos es extender sobre los huecos esta cadena de causas y efectos. De esta manera, la causalidad colabora con la semejanza para obtener la idea de que nosotros mismos continuamos a través del tiempo. La mente se desliza fácilmente a través de una serie de percepciones que forman una sola cadena causal y nos lleva de este modo a suponer que los miembros intermedios que ya no recordamos existieron durante los intervalos olvidados. Observemos aquí, que la memoria es insuficiente para dar cuenta de la identidad personal, una vez que descubrimos las leyes causales que gobiernan nuestra psicología podemos extender la cadenas de causas, y consecuentemente la identidad de las personas, más allá de lo que nuestra memoria alcanza.[6]

Consideraciones finales

A simple vista, podríamos decir que la visión de Hume sobre la identidad personal es negativa. Es decir, Hume rechaza la posición filosófica que considera que el yo, mente o persona implica pensar en una sustancia simple que posee perfecta identidad.

Sin embargo, de acuerdo a lo que hemos expuesto, también podríamos considerar una versión más positiva de la identidad personal en la obra de Hume. En este sentido, podríamos pensar que el yo posee una identidad imperfecta, está compuesto por percepciones, es decir impresiones, pasiones, emociones, memorias, pensamientos etc. La mente o yo no sería algo distinto de dichas percepciones sino un compuesto que las comprende, ya hemos mencionado que Hume afirma que el yo es un haz de percepciones. Sin embargo, esta expresión podría traer algunas complicaciones si la referimos a una colección azarosa de percepciones. De acuerdo con Hume, la verdadera

idea de la mente o yo es considerarla como un sistema de percepciones conectadas por la memoria y, fundamentalmente, por la relación de causa y efecto.

Llegados aquí, se nos presenta otro problema, dado que, como sabemos, la relación entre causa y efecto para Hume es producida por el hábito o la costumbre.

Debemos por tanto considerar las implicaciones de esto y preguntarnos, otra vez, si es posible defender una versión más positiva de la identidad personal en la filosofía de Hume.

Para encontrar la respuesta recurriremos al Apéndice al *Tratado* en donde el autor mismo parecería poner en cuestión su teoría de la identidad personal.

Hemos visto que Hume se ha planteado en lo que respecta a la relación de identidad si existe algo que enlace verdaderamente entre sí nuestras distintas percepciones o si se limita a asociar las ideas de éstas en la imaginación. En otras palabras, lo que está planteando Hume es si al pronunciarnos sobre la identidad, por ejemplo, de nosotros mismos observamos algún enlace real entre nuestras percepciones o únicamente sentimos un enlace entre las ideas que de esas percepciones nos formamos. La respuesta que podemos resumir de lo que hemos expuesto más arriba es que Hume cree haber probado que el entendimiento no observa nunca ninguna conexión real entre objetos. De aquí se sigue que la identidad no pertenece a las distintas percepciones ni las une entre sí, sino que simplemente es una cualidad que le atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación cuando reflexionamos sobre ellas. Como hemos visto las relaciones que pueden dar unión a las ideas en la imaginación han sido la de semejanza articulada por la memoria y la de causalidad.

Ahora bien, en el Apéndice al *Tratado,* Hume está preocupado por clarificar su posición filosófica y corregir sus errores. Identifica tres errores de los cuales veremos el que refiere a la sección sobre la identidad personal. Así dice Hume,

> Tengo la esperanza de que aunque mi teoría del mundo intelectual fuese deficiente se hallara libre de las contradicciones y absurdos que parecen acompañar toda explicación que la razón humana puede dar del mundo material. Sin embargo, después de una rigurosa revisión de la sección referente a la

> identidad personal me hallo metido en un laberinto tal, que confieso no sé como corregir mis opiniones o cómo hacerlas consistentes. (Hume, 2010: 442)

Hume parece confesar en este párrafo que su teoría de la identidad personal es inconsistente. Para muchos, esto sería algo malo y por tanto deberíamos vernos inclinados a rechazar todo lo que hemos expuesto en la sección precedente. Pero antes de aceptar esto repasemos algunas cuestiones expuestas en el Apéndice.

En primer lugar, deberíamos aclarar qué opiniones debería corregir Hume de la sección de la identidad personal. En otras palabras, deberíamos señalar en qué consiste su insatisfacción luego de releer el *Tratado*. Dice Hume:

> Cuando dirijo mi reflexión sobre mí mismo no puedo percibir nunca este yo sin una o más percepciones, ni puedo percibir algo más que estas percepciones. Así pues, es la composición de éstas la que constituye el yo (…) Si las percepciones son existencias distintas, forman tan solo un todo por hallarse enlazadas entre sí. Sin embargo, no pueden descubrirse por el entendimiento humano conexiones entre existencias distintas (Hume, 2010: 443)

La deficiencia que parece remarcar aquí Hume es que no puede hallar o descubrir un principio de conexión entre las percepciones que componen el yo. Sin embargo, esto no es algo novedoso para nosotros que ya hemos leído la sección correspondiente al tema de la identidad personal del *Tratado de la Naturaleza Humana*. Parecería que no estamos frente a una nueva complicación que Hume intenta dilucidar. De ser así, entonces debemos ser más detallistas y ver qué otra cosa intenta decir Hume en el Apéndice.

La inconsistencia o contradicción que Hume menciona en el Apéndice es la siguiente

> En breve existen dos principios que no puedo hacer compatibles y no está en mí poder renunciar a ninguno de ellos, a saber: que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas y que el espíritu jamás percibe una conexión real entre existencias distintas. (Hume, 2010: 444)

Estos dos principios juegan un rol mucho más amplio, dado que son una pieza fundamental no sólo a la hora de dar cuenta de la identidad personal sino que también son fundamentales en la explicación que Hume da tanto de la causalidad como la explicación sobre la existencia de los objetos externos.

La cuestión aquí es cuales serían las consecuencias si ambos principios son verdaderos. Si ambos son verdaderos entonces estamos diciendo que en cualquier caso que encontremos existencias distintas y aún cuando creamos que tenemos buenas razones para decir que están conectadas de cierta manera, nos veremos frustrados cuando intentemos descubrir los nexos que las conectan. Así, en relación al problema de la identidad personal, encontramos que tenemos percepciones distintas y al mismo tiempo observamos que están conectadas de modo que creemos que forman un yo. Sin embargo, cuando intentamos dar cuenta de la existencia de dichas conexiones no podemos encontrar, según los principios empíricos de Hume, una explicación satisfactoria sin entrar en conflicto con alguno de los dos principios.

En otras palabras, si las percepciones son distintas, forman el yo sólo porque están conectadas, pero si esa conexión no puede ser descubierta por el espíritu entonces las percepciones o no son existencias separadas o la conexión no existe y entonces no forman un yo como un todo. Sin embargo, sentimos el enlace o determinación del pensamiento a pasar de un objeto a otro pero esta misma determinación es justamente una percepción igual a las que se suponen que componen el yo. ¿Hemos llegado a un callejón sin salida? ¿Debemos afirmar con Descartes que el yo no es un compuesto de percepciones enlazadas entre sí sino un alma sustancial idéntica a sí misma y absolutamente simple? O ¿la identidad es simplemente una ficción producto de la actividad de la imaginación?

Leyendo detenidamente el Apéndice encontramos varias expresiones esperanzadoras sobre encontrar una solución a los problemas planteados.

Evidentemente, según los principios de la filosofía humeana, debemos mantenernos escépticos en relación a encontrar una conexión real entre las diferentes percepciones que formarían parte del yo. Es decir, no podemos identificar una impresión que se corresponda con dichas conexiones, cualquiera fuesen. Sin embargo, esto no implica necesariamente que no podamos mantener las creencias en dichas conexiones. Dichas creencias son inevitables y fundamentales para conducir nuestra vida mientras solamente las

ubiquemos en los límites de lo que experimentamos. La justificación puede ser limitada pero es mejor a no tener ninguna.

En la actualidad, Derek Parfit ha mostrado algunas implicaciones prácticas de sostener una versión radical de la posición de Hume sobre la identidad personal. Para Parfit sostener una idea de la identidad personal a partir de conexiones psicológicas entre contenidos mentales que cambian es absolutamente saludable. En primer lugar, si consideramos que nuestra identidad consiste en un encadenamiento de acontecimientos mentales o físicos sin aceptar ningún hecho suplementario como un alma, identidad sustancial o persona al que dichos acontecimientos pertenezcan, estaremos inclinados a hacer menos diferencias entre nosotros mismos y otros que tengan experiencias semejantes a las nuestras. En otras palabras, lo que nos dice Parfit es que sostener una noción de identidad al estilo Hume nos permite ignorar la unidad de cada vida e ignorar lo más posible las barreras entre distintas vidas.

En segundo lugar, sostener dicha posición puede resultar liberador en tanto nos permite considerar que la muerte sería simplemente una ruptura o interrupción de las conexiones directas que existen entre experiencias futuras con mis experiencias actuales. De ser así, la expresión "en un futuro moriré" sería menos depresiva o traumática dado que no habría ningún yo o alma que dejara de existir.

Actividades

1. Leemos en el Tratado del Entendimiento Humano

> Hay algunos filósofos que imaginan que somos conscientes íntimamente en todo momento de lo que llamamos nuestro Yo, que sentimos su existencia y su continuación en la existencia, y se hallan persuadidos, aun más que por la evidencia de una demostración, de su identidad y simplicidad perfecta (Hume, 2010: 190.)

¿A qué filósofos o escuela filosófica, mencionados en el presente libro, considera usted que está haciendo referencia Hume? Menciónelos y justifique la consideración que hace Hume de ellos.

2. Explique brevemente la teoría de las ideas que adopta Hume y argumente porqué, según los principios de la misma, la idea de yo es ilegítima.

3. Lea el siguiente fragmento:

> En este respecto, a nada puedo comparar el alma mejor que a una República o Estado en que los diferentes miembros se hallen unidos por los lazos recíprocos del gobierno y subordinación y den la vida a otras personas que propagan la misma República, a pesar de los cambios incesantes de sus partes, y como la misma República no sólo puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, la misma persona puede del mismo modo variar su carácter y disposición, lo mismo que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. (Hume, 2010: 197)

Según lo que hemos expuesto en el presente artículo ¿Cree usted justificada la comparación entre una República y el alma o mente?

4. Lea el siguiente párrafo perteneciente a la tercera sección del libro *Razones y Personas* de Derek Parfit.[7]

> Entro al teletransportador. Ya he estado en Marte antes, pero solo por el viejo método, un viaje en una nave espacial que tomé hace unas semanas. Esta máquina me enviará a la velocidad de la luz. Solo tengo que apretar el botón verde. Como otros estoy nervioso. ¿Funcionará? Me recuerdo a mi mismo lo que me cabe esperar. Cuando apriete el botón, perderé la conciencia, y luego, en lo que me parecerá solo un momento después, despertaré. De hecho habré estado inconsciente alrededor de una hora. El scaner aquí en la tierra destruirá mi cerebro y mi cuerpo, mientras graba el estado exacto de mis células. Luego esta información será transmitida vía radio. Viajando a la velocidad de la luz, el mensaje tardará tres minutos en llegar al replicador en Marte. Este creará, de una nueva materia, un cerebro y un cuerpo exactamente como el mío. Será en este cuerpo donde despertaré.

A) Considere la situación desde el punto de vista de la primera persona y hágase la siguiente pregunta ¿El que despierta en Marte seré o no yo?

B) De acuerdo a su posición ¿Debería estar preocupado/a por entrar al teletransportador y por lo que a futuro le suceda? Analice todas sus opciones y expóngalas por escrito.

C) Determine cuál sería la respuesta desde el punto de vista de David Hume. Escriba algunos párrafos que reflejen sus análisis y de ser posible apele a

diferentes citas de la parte cuatro, sección seis, del libro primero del *Tratado de la Naturaleza Humana* para fundamentar su respuesta.

Notas

1 Para discutir estas cuestiones remitirse al texto de Vidal Andrea "Existencialismo, Subjetividad y Humanismo*"* y el texto de Garbarino Maximiliano "Las nociones de trabajo e ideología en Marx" ambos en este volumen.

2 Francis Hutcheson (1694-1746) fue un economista y filósofo irlandés que estudió en la universidad de Glasgow llegando a ser profesor universitario de dicha universidad en 1729. Su filosofía influenció a los filósofos escoceses del siglo XVIII y puede considerarse iniciador de la corriente de la Ilustración escocesa.

3 John Locke (1632-1704) fue un filósofo británico, académico de Oxford e investigador en medicina. Su *Ensayo Concerniente al Entendimiento Humano* es una de las primeras defensas del empirismo y se ocupa de determinar los límites del entendimiento humano. Entre las obras sobre pensamiento político se encuentra *El Segundo Tratado de Gobierno* en el cual argumenta que la soberanía reside en el pueblo y explica la naturaleza de un gobierno legítimo en términos de derechos naturales y el contrato social. Ha sido famoso también por sus opiniones sobre la separación entre la iglesia y el estado.

4 Es necesario aclarar que Hume usa los términos yo, persona y mente de modo intercambiable.

5 Entendemos aquí que Hume está utilizando el término "ficcional" o "ficción" no para contraponer una identidad ficticia a una identidad real sino para contraponerla o diferenciarla de una identidad perfecta, es decir, a algo que permanezca invariable, idéntico a lo la largo del tiempo.

6 Este es un punto importante que Hume discutirá de la teoría de la identidad de personal de Locke, quien otorgaba un peso fundamental a la memoria en la explicación del tema de la identidad personal.

[7] Derek Parfit, (1986) *Reason and Persons* , Oxford, Oxford University Press. La traducción es nuestra.

Bibliografía

Atkins, K. (Ed.). (2005) *Self and subjectivity*. Oxford: Blackwell Publishing.

Bennett, Jonathan, (1984) *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford, Clarendon.

Costa, Margarita, (1967) "Acerca de la importancia histórica de Hume" *Revista de Filosofía nro.* 19, LA Plata, UNLP.

——— (2003) *El empirismo coherente de Hume*, Buenos Aires, Prometeo.

Hume, David, (1985) *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press.

——— (2010) *El Tratado de la Naturaleza Humana*, México Porrúa.

Kemp Smith, Norman, (1941) *The Philosophy of David Hume: A critical study of its origins and central doctrines,* London, MacMillan.

Pavesi, Pablo, (1998) "El yo como República. Identidad personal y bien público en Hume" *Revista Latinoamericana de Filosofia 24,* Buenos Aires, CIF.

Stroud, Barry, (1986) *Hume* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Saul Traiger (ed) (2006) *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Blackwell Publishing Ltd, EE. UU.

Peter Millican (ed) (2002) *Reading Hume on Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press.

CAPITULO 4

LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO EN KANT

María Luján Ferrari y Silvia Solas

Consideraciones generales

El pensamiento de Inmanuel Kant, filósofo prusiano, que vivió entre abril de 1724 y febrero de 1804 en la ciudad de Königsberg, constituye una posición que ha sido conocida como "Idealismo Trascendental". El origen de su propuesta puede situarse en su afán de dar solución a los problemas irresueltos de las dos corrientes filosóficas dominantes en la época: el racionalismo y el empirismo.

Su formación filosófica, y por tanto, la dirección de su pensamiento en sus primeros estudios, se dan en el marco de la posición racionalista. Sin embargo, las lecturas de los textos de Hume, como él mismo reconocerá, lo ponen frente a un dilema que lo llevará, finalmente, a dar el "giro copernicano" que inaugura la línea criticista, un hito en la historia de la filosofía ya que marcará de manera irreversible todo el desarrollo de la filosofía posterior.

El entorno del pensamiento kantiano es la Ilustración, movimiento intelectual y cultural que se extiende a lo largo de todo el siglo XVIII, especialmente en Inglaterra y Francia, y cuyo principal objetivo es acabar con las "oscuridades" irracionales (que los ilustrados refirieron fundamentalmente al período medieval) a través de las "luces" de la razón. Kant mismo lo define del siguiente modo en su texto *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, de 1784:

> La Ilustración significa el movimiento del hombre al salir de una puerilidad mental de la que él mismo es culpable. *Puerilidad* es la incapacidad de usar la propia razón sin la guía de otra persona. Esta puerilidad es culpable cuando su causa no es la falta de inteligencia, sino la falta de decisión o de valor para pensar sin ayuda ajena. *Sapere aude* es, por consiguiente, el lema de la Ilustración. (Kant, 2010)

En ese contexto, al que se suma la consolidación científica con el sistema físico matemático sustentado por Newton, lo que pone de manifiesto como un hecho irrefutable las posibilidades de la ciencia, Kant se pregunta por las posibilidades de la Metafísica:

> Mi intención es convencer a todos los que encuentran de algún valor ocuparse en el estudio de la Metafísica, de que es absolutamente necesario, antes de emprender su trabajo, que consideren como no sucedido todo lo que ha pasado hasta aquí, y, ante todo, se formulen esta pregunta: ¿es posible algo semejante a la Metafísica?
> Si es una ciencia, ¿por qué no puede ser objeto, como las otras ciencias, de una aprobación permanente? Si no es ciencia, ¿por qué hace incesantes alardes de tal y detiene al entendimiento humano con esperanzas, si nunca extintas, jamás satisfechas? (…). Parece casi digno de risa que, mientras todas las ciencias progresan incesantemente, la que se tiene por la sabiduría misma, cuyo oráculo todos los hombres consultan, dé vueltas siempre en la misma dirección, sin poder avanzar un paso. (…) [*Prolegómenos…,* 1999: 21]

Y, en tanto Hume desde su posición empirista había puesto en duda los fundamentos de las categorías metafísicas sostenidas por el racionalismo, Kant le reconoce el haber contribuido a preguntarse por los fundamentos de una disciplina que se tenía por indiscutible, pero que no lograba a lo largo de su historia consolidarse a la manera de las ciencias física y matemática:

> (…) desde el nacimiento de la Metafísica, hasta donde llega su historia, no ha sucedido ningún acontecimiento que, en relación a la suerte de esta ciencia, haya podido ser más decisivo que el ataque que le dirigió David Hume. (…)
> Confieso con franqueza que, la indicación de David Hume, fue sencillamente la que, muchos años antes, interrumpió mi adormecimiento dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta. (…)
> Yo inquirí, pues, primeramente, si la objeción de Hume no puede presentarse en general, y pronto encontré: que la noción del enlace de causa y efecto, no es, ni con mucho, la única por medio de la cual el entendimiento concibe *a priori* los enlaces de las cosas, sino que la Metafísica toda consiste en eso. (…) llegué a la deducción de que, estas nociones, de las cuales estaba yo ahora seguro, no se derivaban de la experiencia, como Hume había recelado, sino que brotan de la razón pura. (Kant*,* 1999: 22-24)

El “giro copernicano” producido por Kant consiste, como su mismo autor lo relata, en el cambio de los supuestos sobre los que tanto el racionalismo como el empirismo, pese a sus diferencias, fundamentaban la posibilidad del

conocimiento; con ello intentaría superar las desviaciones en las que los mismos habían desembocado: el dogmatismo y el escepticismo respectivamente.

Efectivamente, piensa Kant, así como Copérnico sólo pudo dar solución a los problemas insolubles que presentaban las cuestiones astronómicas cuando hubo invertido el punto de partida de toda explicación, esto es, el principio geocéntrico por el heliocéntrico (pasando de considerar que la Tierra es el centro del Universo a que lo es el Sol), en el ámbito de la gnoseología debemos cambiar el punto de partida: de considerar un sujeto pasivo que recibe reflejamente las condiciones del objeto, es decir, un sujeto determinado por el objeto, habría que partir de un sujeto que, inversamente, ponga él las condiciones, es decir, construya o determine activamente al objeto.

La *Critica de la Razón Pura*, una de sus principales obras, es la primera de las tres "Críticas kantianas" (las otras dos son la *Crítica de la Razón Práctica* –de 1788- y la *Crítica de la Facultad de Juzgar* –de 1790-) y fue publicada por primera vez en 1781; tuvo una segunda edición, corregida por el mismo Kant en 1787. Su objetivo principal es intentar responder la pregunta con que iniciamos este artículo sobre las posibilidades de la metafísica, en tanto el saber científico, habida cuenta de la existencia del sistema newtoniano, es un hecho (*factum*) y por tanto solo requiere que pueda justificarse cómo es posible.

Dado que todo saber es expresado mediante juicios (es decir, enunciados) un abordaje del problema del conocimiento podría darse a partir de un análisis sobre los mismos. En tanto los juicios son estructuras que enlazan un sujeto y un predicado, Kant determina que existen dos posibilidades: o bien lo que enuncia el predicado no agrega ningún saber que ya estuviera contenido en el concepto del sujeto –en cuyo caso se trata de juicios analíticos-, o bien el predicado agrega información a la que el sujeto ofrece –y en tal caso se trata de juicios sintéticos-. Kant lo dice del siguiente modo:

> (…) Entre los juicios, cualquiera sea su origen o la forma lógica que adopten, hay, sin embargo, una diferencia según su contenido, gracias al cual, o son simplemente explicativos y con respecto al contenido nada añaden, o son

> amplificativos y aumentan el conocimiento dado; los primeros podrán llamarse juicios analíticos, los segundos juicios sintéticos.
> Los juicios analíticos no dicen en el predicado otra cosa que lo que en la noción del sujeto era ya verdaderamente pensado, aunque no tan claro y con igual conciencia. Si yo digo: todos los cuerpos son extensos, no he ampliado absolutamente nada mi concepto de cuerpo, sino que lo he resuelto, porque la extensión estaba ya realmente pensada antes del juicio en aquel concepto, aunque no declarada expresamente; el juicio es, pues analítico. Por el contrario, la frase: algunos cuerpos son pesados, contiene algo en el predicado que no estaba realmente pensado en concepto general de cuerpo; aumenta, pues, mi conocimiento, porque añade algo a mi concepto y debe llamarse, por esto, juicio sintético. (…) (Kant, 1999: 29-30)

Ahora bien, los juicios analíticos son *a priori*, independientes de la experiencia, pues están regidos por el principio de no contradicción; mientras que los sintéticos, en la medida en que la información que ofrece el predicado supera a la información que ya teníamos en el sujeto no podemos decir, sin más, que sean *a priori*, condición indispensable para el conocimiento científico. Kant plantea, de manera novedosa, que los juicios sintéticos pueden ser o bien *a priori*, o bien *a posteriori.*

Si los analíticos *a priori* son juicios universales y necesarios pero no brindan información nueva, y los sintéticos *a posteriori* brindan nueva información pero no son universales y necesarios, no es posible que ninguno de estos dos tipos de juicios sean los específicamente científicos, es decir, los que han permitido a la ciencia, consolidarse y avanzar. Por ello Kant propone un tipo de juicio sintético (que brinde información) y *a priori* (que sea universal y necesario):

> Todos los juicios analíticos se basan completamente en el principio de contradicción, y son, por naturaleza, conocimiento *a priori*, sean o no empíricos los conceptos que le sirven de materia. (…)
> Hay juicios sintéticos *a posteriori*, cuyo origen es empírico; pero los hay también que son ciertamente *a priori* y que brotan del puro entendimiento y de la razón. Pero ambos coinciden en esto: que de ninguna manera pueden brotar del principio del análisis, a saber, del principio de contradicción; exigen, pues, un principio completamente distinto, (…) [Kant, 1999: 30]

El objetivo de la *Crítica de la Razón Pura* puede ahora reformularse con relación al juicio científico propuesto por Kant. Se trata de indagar cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la física y en la matemática y de si son posibles en la metafísica:

> (…) podemos decir con seguridad que existen verdaderamente, ciertos puros conocimientos sintéticos *a priori*, a saber: la pura Matemática y la pura Ciencia Natural; pues ambas contienen proposiciones las cuales, en parte son de certeza apodíctica por la mera razón, en parte por la unanimidad de la experiencia y, sin embargo, son generalmente reconocidas como independientes de la experiencia. Tenemos, pues, por lo menos, algunos indiscutibles conocimientos sintéticos *a priori* y no debemos preguntar si son posibles (puesto que son reales), sino solamente cómo son posibles, para poder deducir también, del principio de la posibilidad de los conocimientos dados la posibilidad de todos los demás. [Kant, 1999: 36]

De la facultad de la sensibilidad: el espacio y el tiempo

Como ya hemos mencionado, Kant pretendía superar las pretensiones tanto del racionalismo como las del empirismo, en parte porque estas dos posiciones no pueden dar cuenta de un conocimiento sintético *a priori*. Así, el motivo general de estudio de *La Crítica de la razón pura* consistirá justamente en explicar cómo es que podemos representarnos objetos y cómo es posible que hagamos juicios objetivamente válidos.

La Crítica de la Razón Pura se divide en dos secciones "La doctrina trascendental de los elementos" y "La doctrina trascendental del método". La primera a su vez está dividida en dos partes "La estética trascendental" y la "Lógica Trascendental" y esta última se divide en Analítica trascendental y Dialéctica trascendental.

La Estética Trascendental y la Lógica Trascendental proponen una explicación del conocimiento humano dando cuenta del papel que juegan en él las facultades de la Sensibilidad y el Entendimiento respectivamente. En términos generales podemos decir que, por medio de la Sensibilidad los objetos nos son dados y por medio del Entendimiento pueden ser pensados. El conocimiento, entonces, resultará de la síntesis entre estas dos facultades. Así podemos afirmar con Kant que

> No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿por dónde iba a despertarse la facultad de conocer, para su ejercicio, como no fuera por medio de objetos que hieren nuestros sentidos y ora provocan por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento nuestra capacidad intelectual para compararlos, enlazarlos, o separarlos y elaborar así, con la materia bruta de las impresiones sensibles, un conocimiento de los objetos

> llamado experiencia? Según el tiempo, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella. Más si bien todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia, no por eso originase todo él *en* la experiencia (Kant, 1928: 27)

Es claro en esta cita el impacto que han tenido las lecturas de autores empiristas, como mencionamos más arriba, en la explicación del conocimiento que propone Kant.

Empezaremos a estudiar la primera parte, "La estética trascendental". Es necesario primero aclarar que aquí el término estética no está asociado con lo que comúnmente podríamos pensar hoy, sino que Kant apela al sentido etimológico de la palabra que refiere a la sensación o percepción. Así, en el sentido kantiano el término estética estaría relacionado con la teoría de la percepción o la facultad de tener percepciones sensibles. Por otra parte, la palabra trascendental refiere a las condiciones que deben darse para que algo sea objeto de conocimiento. Podemos entender, entonces, que esta sección de la *Critica de la Razón Pura* tendrá que ver con las condiciones que deben darse para que algo se nos dé a la facultad de la sensación o sensibilidad.

De este modo, Kant comienza dicha sección identificando a la sensibilidad como la facultad o capacidad por medio de la cuál nosotros pasivamente recibimos representaciones de las cosas que nos afectan. La sensibilidad, dice, es "La capacidad (receptividad) de recibir representaciones por el modo cómo somos afectados por los objetos (…)" (Kant, 1928: 45).

Cuando somos afectados por algo, por ejemplo cuando una cosa entra en nuestro rango visual, nos representamos esa cosa por medio de las características sensibles particulares que acarrea. Vía la sensación entonces podemos formar representaciones empíricas de esas características particulares, por ejemplo lo rojo, el olor o la fragancia de lo que está frente a mí, etc. y de esta manera formamos representaciones mentales de esos aspectos y de las cosas que los soportan.

Kant denomina a estas representaciones así formadas intuiciones empíricas. Dice Kant "Sean cualesquiera el modo y los medios con que un conocimiento se refiera a sus objetos, la referencia inmediata -que todo pensar busca como medio- se llama intuición" (Kant, 1928: 45). Lo primero que notamos aquí, es

que la característica más sobresaliente de la intuición es la inmediatez. O sea, una intuición implica una relación inmediata con el objeto y funciona como un medio para que el pensamiento se ponga en acción, en contacto con el objeto. Entonces, para que haya una intuición el objeto nos tiene que ser dado, esto es la intuición no crea el objeto. Y que el objeto nos sea dado significa necesariamente que nos tiene que afectar y por ello la sensibilidad es una facultad pasiva y la intuición va a ser siempre sensible.

Ahora bien, aquello que las representaciones así formadas representan, es decir el objeto de la intuición, es denominado fenómeno. Cabe recalcar una vez más que sin la adición de conceptos ese objeto permanece aún indeterminado.

Luego, continua Kant, con respecto al fenómeno llamamos materia a aquello que corresponde a la sensación, pero a aquello que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado según ciertas relaciones lo denomina la forma del fenómeno. La materia entonces nos es dada a posteriori, en cambio la forma del fenómeno debe ser dada a priori puesto que es aquello dentro de lo cual las sensaciones se pueden ordenar y por tanto no puede ser ella misma del orden de las sensaciones. Entonces, la forma del fenómeno pertenece a la estructura misma de la facultad de la sensibilidad.

Kant determina que hay dos formas puras a priori; Una de ellas es el Espacio: "Por medio del sentido externo (propiedad de nuestro espíritu) nos representamos objetos como fuera de nosotros y todos ellos en el espacio. En él es determinada o determinable su figura, magnitud y mutua relación" (Kant, 1928: 48).

Es decir cualquier objeto físico se me va a aparecer bajo la forma del espacio.

La otra forma es el Tiempo:

> El sentido interno, mediante el cual el espíritu se intuye a sí mismo o intuye su estado interno, no nos da, es cierto, intuición alguna del alma misma como un objeto; pero, sin embargo, es una forma determinada, bajo la cual tan sólo es posible una intuición de su estado interno, de modo que todo lo que pertenece a las determinaciones internas es representado en relaciones de tiempo (Kant, 1928: 48)

Aquí, Kant plantea que cualquier objeto también se me va a aparecer bajo la forma del tiempo aunque el tiempo sea la forma del sentido interno. Es decir, el

tiempo es la forma en la que la sensibilidad capta mis estados internos de conciencia, porque, en definitiva, los objetos externos son representados y las representaciones son parte de ese estado interno de mi conciencia.

Ahora bien ¿qué significa que el espacio y tiempo son formas puras o intuiciones a priori de la sensibilidad? Y ¿qué rol cumplen respecto del objetivo de *La Crítica de la Razón Pura* que expusimos más arriba?

Para encontrar la respuesta debemos explicar en primer lugar por qué el espacio y el tiempo son formas de la sensibilidad; luego porqué son representaciones a priori y por último debemos responder cómo se relacionan con la posibilidad de los juicios sintéticos a priori.

Lo primero que dijimos con Kant es que el espacio y el tiempo son formas de la sensibilidad. Ahora bien, decir que el espacio y tiempo son formas de la sensibilidad implica que no son conceptos de cosas reales sino intuiciones. La diferencia fundamental entre un concepto y una intuición es que el concepto es una unidad mental dentro de la cual están comprendidos un número indefinido de seres o de cosas, por ejemplo el concepto caballo es la unidad mental sintética de aquellos caracteres que definen a todos los caballos. En cambio, como bien lo define Kant, una intuición es descripta como una representación singular que esta inmediata o directamente relacionada a su objeto. En otras palabras, una intuición es un acto del espíritu por medio del cual tomamos conocimiento directo de una individualidad. En este sentido yo no puedo tener una intuición del objeto de un concepto puesto que el objeto de un concepto es un número indefinido de seres o cosas que quedan subsumidos bajo dicho concepto, en cambio puedo tener una intuición de un caballo en particular o de una persona concreta.

Así, espacio y tiempo no pueden ser conceptos porque no cubren una especie o género de los cuales una multitud de pequeñas especies sean los individuos, es decir no hay muchos espacios ni hay muchos tiempos sino un sólo y único espacio y un solo y único tiempo.

Sin embargo, es claro que nosotros hablamos de muchos espacios y de muchos tiempos, por ejemplo hablamos del espacio de una sala o el espacio de un parque y, de la misma manera, solemos referirnos a diferentes períodos

de tiempo o unidades de tiempo. Pero esto es sólo una manera de hablar porque cada uno de esos espacios particulares es parte de un único espacio y cada uno de dichos tiempos es parte de un único tiempo. En otras palabras, el espacio no se compone de diferentes espacios particulares porque componer o construir supone ya al espacio. Del mismo modo, el tiempo no se constituye por la sumatoria de diferentes instancias temporales porque sumar unidades de tiempo implica que una siga a la otra pero el concepto "sigue después" ya implica al tiempo. Por lo tanto, espacio y tiempo son intuiciones o formas de la sensibilidad.

También habíamos dicho que el espacio y el tiempo son *a priori*, es decir independientes de la experiencia. Veamos cuáles son algunas de las razones que aduce Kant para sostener esto.

Una de las razones es que el espacio y el tiempo son independientes de la experiencia porque son los supuestos de la misma en el sentido que no podemos tener experiencia sino es en el espacio y el tiempo. Si tener experiencia de una cosa implica, como dijimos, tener una intuición empírica de la misma esto ya supone el espacio y el tiempo. Si tengo una experiencia de una cosa que está frente a mí, y si digo que "está frente a mí" ya estoy suponiendo el espacio que me permite hacer esa referencia. Tampoco podemos imaginar un mundo que no esté en el tiempo, es decir un mundo donde nada suceda ni antes ni después o al mismo tiempo.

Otra razón, por la que Kant sostiene que el espacio y el tiempo son a priori, es que podemos pensar el espacio y el tiempo sin cosas pero nos resulta imposible pensar cosas sin que estén en el espacio o el tiempo. Por eso, espacio y tiempo son a priori, no se derivan de la experiencia sino que perteneciendo a la estructura de la sensibilidad son una condición para la experiencia.

En resumen, espacio y tiempo dan forma a los contenidos de la sensibilidad que se acomodan a esas formas pero, vale aclarar, no pertenecen al objeto sino al sujeto. En otros términos, el espacio y el tiempo, para Kant, no son cosas ni tampoco propiedades de las cosas, son formas de nuestra sensibilidad.

Esto tiene una doble consecuencia. Primero, que lo dado a la sensibilidad se adapte necesariamente a dichas formas implica que no se presentará tal como es en sí mismo sino tal como se aparece al sujeto. Aquí aparece ya la famosa distinción que hace Kant entre noúmeno y fenómeno. Por nóumeno o cosa en sí Kant entenderá aquello tal y como existe independientemente de la intuición, de modo que no está en el tiempo ni en el espacio. De estas entidades podemos decir que existen y, si bien existen numerosas discusiones entre los especialistas kantianos, algunas interpretaciones dan lugar a pensar que son las causas de las cosas que intuimos. Por fenómeno, Kant entenderá todo dato de la intuición sensible que esté configurado espacio temporalmente. Así, podemos decir que espacio y tiempo son reales en tanto que todo objeto empírico lleva dicha forma pero en otro sentido también podemos decir que son ideales dado que pertenecen al sujeto.

La segunda consecuencia de concebir el espacio y el tiempo al modo de Kant supone pensar sobre qué es lo que hacemos con esas intuiciones a priori, en otras palabras, cuál es la función que cumplen.

La respuesta de Kant será que el espacio como forma de intuición a priori es una condición necesaria para hacer juicios sintéticos a priori en la geometría. Por su parte, el tiempo como forma de intuición a priori será la condición para hacer juicios sintéticos a priori en la aritmética. Veamos esto con un poco más de detalle. .

La geometría para Kant es la ciencia según la cual se determinan de manera sintética y a priori las propiedades del espacio, pues es una ciencia que nos permite hacer juicios sintéticos a priori (y esto es algo que Kant cree haberlo demostrado) acerca de conceptos tales como línea, recta, plano, distancias mínimas, etc. Ahora, la condición para que tales tipos de juicios sean a priori es que el espacio sea a priori, de lo contario los juicios sobre las propiedades del espacio no podrían serlo. Ahora, para que dichos juicios no sean sólo a priori sino también sintéticos el espacio debe ser una intuición y no un concepto puesto que de un concepto no se puede deducir más que lo que contiene. De ser el espacio un concepto, y tal como hemos visto sobre la distinción entre los

juicios en el primer apartado, el juicio no sería sintético, puesto que no sería un juicio que implique una ampliación del conocimiento.

Pasemos a la relación entre los juicios de la aritmética y el tiempo como forma pura de la intuición. Los números, sostiene Kant, se construyen por la adición de unidades sucesivas, y justamente esta adición sucesiva de unidades implica un desplazamiento hacia adelante en el tiempo, y como este es una intuición a - priori determina los juicios sintéticos a priori sobre los números.

Recapitulemos cuáles han sido los resultados hasta ahora alcanzados en nuestra exposición. En primer término, para Kant ha quedado fundamentada la posibilidad de construir juicios sintéticos a priori en la Geometría y en la Aritmética al mostrar al espacio y al tiempo como sus condiciones de posibilidad. En segundo lugar, podemos señalar la importancia del rol que cumple la sensibilidad como facultad del conocimiento. La sensibilidad no puede en la teoría del conocimiento de Kant ser asociada con el error y el engaño como podemos verlo, por ejemplo, en la filosofía de Descartes. Tercero, y en consonancia con lo anterior, hemos visto la necesidad de que todo objeto nos sea dado en la sensibilidad. Cuarto, hemos señalado el carácter subjetivo del espacio y el tiempo. De estos dos puntos podemos concluir el carácter fenoménico de todos los objetos que nos son dados en la experiencia. Por último, debemos concluir que es imposible conocer las cosas tal como son en sí mismas, es decir independientemente de la relación que tengan con el sujeto.

Ya estamos en condiciones de definir qué significa que la posición filosófica de Kant sea conocida como Idealismo Trascendental. El Idealismo Trascendental se propone descubrir cuáles son las condiciones para que el objeto sea cognoscible y esas condiciones no las podrá tener el objeto en sí y por sí sino que pertenecen al sujeto. Aparece así una correlación indisoluble entre el sujeto y el objeto de conocimiento

Ahora bien, aunque la sensibilidad dé origen al conocimiento, tal como habíamos leído en Kant, tener una intuición empírica todavía no es conocer. Para que haya conocimiento es necesario que el material intuido pueda ser pensado, en otras palabras debemos poder traducirlo a conceptos y reducir a

una unidad común lo dado a la sensibilidad. Para entender esto pasaremos a estudiar la facultad del entendimiento que Kant entiende en líneas generales como la facultad de conocer mediante conceptos.

De la facultad del entendimiento: las categorías

Hemos explicado en l a sección anterior cómo son las condiciones que determinan a priori la forma de todo objeto posible, lo que en otros términos quiere decir que hemos mostrado cuáles son las condiciones que h acen posible una ciencia a priori de la matemática. También hemos concluido que aunque la sensibilidad da origen al conocimiento es insuficiente por sí sola para obtener conocimientos como por ejemplo el modo de ex istir o las leyes que rigen el comportamiento de las cosas puesto que la sensibilidad es una facultad pasiva. Para acceder a este tipo de conocimientos, propios de la física, es necesario efectuar juicios acerca de lo intuido por la sensibilidad mediante el empleo de c onceptos y esta actividad Kant la remite al entendimiento. Para entender esto pasaremos al estudio de la facultad del entendimiento que Kant analiza en la segunda parte de la *Crítica de l a Razón Pura* denominada "Analítica trascendental" en done e l autor proporcionará la respuesta a la pregunta cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la física.
Del uso del entendimiento Kant afirma:

> El entendimiento fue definido más arriba sólo negativamente, como una facultad no sensible de conocimiento. Ahora bien, no podemos, independientemente de la sensibilidad, tener intuición alguna. El entendimiento pues no es una facultad de intuición. Más fuera de l a intuición no hay otro modo de c onocer, sino por conceptos. Por tanto, el conocimiento de todo entendimiento, por lo menos humano, es un c onocimiento por conceptos, no i ntuitivo, sino discursivo. (Kant, 1928: 77-78)

Kant afirma aquí que el entendimiento es la facultad de conocer por conceptos, decir esto significa que el entendimiento no es una facultad intuitiva por tanto su relación con el objeto es mediata. Recordemos que habíamos definido como rasgo de una intuición su relación de inmediatez con el objeto. Sin embargo, es

necesario subrayar, una vez más, que sin la sensibilidad el entendimiento no puede ponerse en relación con el objeto, ambas facultades son complementarias. Para que el objeto me sea dado es necesaria la sensibilidad pero para conocerlo en tanto que objeto es necesaria la intervención del entendimiento.

Ahora, ¿qué significa exactamente que el conocimiento del entendimiento se da por conceptos? Sigue Kant "Todas las intuiciones, como sensibles que son, descansan en afecciones; los conceptos, en funciones. Más, entiendo por función la unidad de la acción que consiste en ordenar diversas representaciones bajo una común" (Kant, 1928: 78).

Leemos aquí que los conceptos descansan en funciones, es decir pensar por medio de conceptos significa ordenar y dar unidad, mediante la aplicación de distintos conceptos, a las representaciones múltiples que se dan en la sensibilidad. Y aplicar conceptos a representaciones significa construir juicios por lo tanto la construcción de juicios es la actividad propia del entendimiento. En palabras de Kant

> Mas podemos reducir a juicios todas las acciones del entendimiento, de modo que el entendimiento en general puede representarse como una facultad de juzgar. Pues, según lo que antecede, es una facultad de pensar. Pensar es conocer por conceptos. Los conceptos empero se refieren, como predicados de posibles juicios, a alguna representación de un objeto aún indeterminado. Así el concepto de cuerpo significa algo, por ejemplo el metal, que puede ser conocido por medio aquél concepto. Así pues no es concepto sino porque, bajo él, otras representaciones son contenidas, por medio de las cuales puede referirse a objetos –esas representaciones son las intuiciones de los cuerpos particulares-. Es pues el predicado para un posible juicio: como por ejemplo todo metal es un cuerpo. (Kant, 1928: 78)

Ahora ¿cuáles son esos conceptos de los que habla Kant?

Los conceptos de los que estamos hablando aquí no son conceptos empíricos sino a priori, es decir conceptos que no están formados por medio de una abstracción a partir de la experiencia. Por ejemplo, como vimos, el concepto "caballo" es un concepto empírico que implica ordenar las múltiples representaciones de caballos particulares bajo una representación común. Pero si tengo el concepto "por causa de" o el concepto de "sustancia" estos son conceptos a priori, no puedo considerarlos como conceptos empíricos, dado

que, como el mismo Hume ya lo había probado, no hay nada del orden de la experiencia involucrado en ellos. Sin embargo, para Kant este tipo de conceptos no carecen de validez, como lo había determinado Hume siguiendo sus principios empiristas. Para Kant, este tipo de conceptos son los que usa el entendimiento para hacer juicios sintéticos a priori. En otras palabras, dichos conceptos sirven para entender lo intuido pero ellos a su vez no pueden ser intuidos. Entonces, la pregunta es cómo llegamos a dichos conceptos.

Hemos dicho que usar un concepto es hacer un juicio por medio de dicho concepto y de este modo el entendimiento puede entenderse como la facultad de juzgar. Así, es razonable pensar que podemos descubrir los conceptos fundamentales del entendimiento, que Kant denomina categorías, mediante un examen de las forma de los juicios. La forma o estructura lógica de los juicios son una expresión de las categorías que son usadas cuando juzgamos. De este modo, la lista de las categorías no consiste en una enumeración al azar sino que se determina a partir del estudio de la forma lógica de los juicios. Aunque no vamos a exponer aquí cómo Kant llega a ello, es necesario mencionar que obtiene doce categorías: de cantidad: unidad, pluralidad, totalidad; de cualidad: realidad, negación y limitación; de relación: sustancia, causalidad y comunicabilidad; y de modalidad: posibilidad-imposibilidad; existencia-no existencia, necesidad-contingencia.

Ahora, una vez que Kant cree haber mostrado que hay doce categorías debe buscar cuál es la legítima aplicación de aquellas a los objetos de experiencia. Es decir, debe ocuparse de mostrar cómo puede ser que conceptos que no se originan en la experiencia, es decir conceptos puros del entendimiento, sean aplicados a la experiencia.

El problema que se nos presenta aquí es cómo hacer esto sin poner a Dios como garante de la relación entre el orden del pensamiento y el orden de lo real como lo había hecho, pongamos por caso, Descartes. En otros términos, si tomamos la categoría de sustancia o la de causalidad ¿por qué tendríamos que pensar los objetos como sustanciales? o ¿por qué tendríamos que entender sus relaciones en términos de causa y efecto?

La respuesta de Kant es que las categorías son condiciones de posibilidad de la experiencia y las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son a la vez condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia. Veamos que quiere significar Kant con esta afirmación.

Nosotros tenemos conocimiento eso es indudable, para Kant allí está la ciencia de Newton. Preguntémonos, qué es lo que necesitamos para que haya conocimiento, en primer lugar necesitamos objetos, luego que esos objetos tengan un modo de ser, una esencia, que estén relacionados mediante causas y efectos, porque si no hubiera ninguna ley que los enlazara no habría amplitud de conocimiento; es decir necesitamos todo lo que las categorías nos dicen de los objetos: por ejemplo decimos de los objetos que son uno o múltiples, que son sustancias que soportan propiedades, que tienen entre sí reacciones y acciones, que se comportan en función de causas y efectos, etc.

Hemos estudiado con Hume que esas condiciones para que tengamos objetos y sin las cuales no habría conocimiento no pueden provenir de las cosas porque entonces no tendríamos seguridad en el conocimiento científico. Y si no proceden de las cosas entonces tienen que proceder del sujeto.

Resumiendo, la sensibilidad nos proporciona una multiplicidad, para hacer de ello un conocimiento es preciso enlazarla, hacer de esa multiplicidad una unidad o más precisamente un objeto. Tal enlace no puede ser obra de la sensibilidad porque es una facultad pasiva por tanto ese enlace es hecho cuando el entendimiento aplicando las categorías construye juicios que enlazan y dan unidad a lo múltiple dado a la sensibilidad. En términos de Kant: el enlace de acuerdo a las diferentes categorías "es una acción del entendimiento, que vamos a designar con la denominación general de *síntesis*" (Kant, 1928: 97).

Ahora bien, todo juicio exige que podamos preguntarnos quién emitió dicho juicio. Dicho de modo más adecuado, la síntesis de la multiplicidad no podría llevarse a cabo si no queda referida a un yo único a una única conciencia, de lo contario tendríamos una dispersión que no nos permitiría conocer nada. Por ello Kant afirma, “El yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones; pues, si no, sería representado en mí algo que no podría ser

pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible o al menos nada para mí" (Kant, 1928: 98).

Este yo al que se refiere Kant no es un acto, ni un proceso, ni una sustancia, tampoco es idéntico a un contenido de conciencia puesto que si lo fuese necesitaríamos nuevamente plantear la pregunta a quién pertenece ese contenido o quien efectúa ese proceso etc. Ese yo es una estructura común a cualquier sujeto de experiencia y se considera como condición necesaria de todo juicio, de toda afirmación, de todo pensamiento incluso es condición necesaria de la conciencia misma. A ese yo, Kant lo denomina "apercepción pura", "apercepción trascendental" o "apercepción originaria" puesto que es una unidad fundante de todo concomimiento, esto es, funda toda representación pero a su vez no está fundada. En definitiva, todo lo que puede decirse de este yo es que es una expresión de la unidad necesaria de la conciencia que se manifiesta por el hecho de que todo lo que se dice, se piensa y lo que se representa debe poder combinarse con un yo.

Recapitulemos lo visto en el presente apartado. En primer lugar existe una síntesis de una multiplicidad que me provee la sensibilidad. Esta síntesis no se obtiene empíricamente sino que es a priori. En segundo lugar, la síntesis es efectuada por el entendimiento mediante la aplicación de las categorías y es una expresión de la unidad de la conciencia, por tanto el objeto de conocimiento y la unidad de conciencia son términos correlativos. En este sentido, decimos que la unidad de la conciencia es una condición de la experiencia. Es esa unidad la que hace posible que el yo que ahora está pensando sea el mismo que estaba pensando antes y que estará pensando en el futuro. A esta condición a priori Kant la denominó apercepción trascendental.

De lo dicho anteriormente se desprende que el conocimiento requiere dos cosas: intuiciones, aquello que es dado en el tiempo y el espacio y por otro lado la aplicación de las categorías a lo que es dado en las intuiciones. Las categorías son condiciones necesarias de la experiencia, es decir todo lo que es comprendido es concebido por medio de las categorías y por ello la razón por la cual la naturaleza sigue leyes a priori es porque solo puede ser

concebida por medio de las categorías, es decir las categorías prescriben las leyes a priori que explican el comportamiento de la naturaleza. De esta manera es posible justificar para Kant los juicios sintéticos a priori en la física.

Ahora ¿qué pasaría si intentamos aplicar dichas categorías a objetos que no nos son dados en la experiencia? Kant afirma que está en la naturaleza de la razón humana aplicar las categorías a aquello que está más allá de lo que está dado en el espacio y el tiempo y al hacer esto la razón se mete de lleno en el terreno de la metafísica. Podemos decir, entonces, que la razón en sentido estricto busca aquello que condiciona lo que es condicionado. Es decir, la razón en sentido estricto es la facultad que busca dar cuenta de aquello que es incondicionado, de pensar las ideas de lo trascendente como por ejemplo la idea de Dios, mundo, alma.

Pero ¿es legítimo plantear estas cuestiones metafísicas? ¿Tiene algún sentido hacerlo ya que no hay un objeto dado a la experiencia que les corresponda?

Las Ideas metafísicas

En la tercera parte de los *Prolegómenos* cuyo subtítulo es, precisamente, "¿cómo es, en general, posible la metafísica?", Kant sostiene:

> La tercera cuestión que ahora nos es propuesta, corresponde, pues igualmente a la médula y a lo más propio de la Metafísica, a saber, al estudio de la razón con la razón misma, y, puesto que medita acerca de sus propios conceptos, al conocimiento de los objetos que, (…) brota de ella sin necesitar la mediación de la experiencia y sin poder, en general, por ella conseguirlos. (Kant, 1999: 73)

La cita precedente pone de manifiesto la relevancia que la Metafísica tiene para Kant: puesto que su objetivo más propio resulta el de estudiar, con la razón, "la razón misma". Su propósito, subrayemos, no fue nunca negarla como ámbito de reflexión, sino sólo como ámbito científico. Es decir, diferenciar la Metafísica de la ciencia (que por entonces, cabe destacar, era principalmente, la ciencia natural).

Así, advertirá que la experiencia resulta imprescindible para el establecimiento de las leyes científicas; pero debe tenerse en cuenta que la experiencia efectiva (la experiencia que yo tengo en el mundo) se da de modo particular; es decir, que no nos es posible experimentar "el todo absoluto de toda experiencia posible"; aunque, y esto es fundamental, "es un problema necesario para la razón".

Entonces, en su afán de representarse tales problemas, la razón necesita

> (…) otros conceptos completamente distintos de aquel los puros del entendimiento, cuyo uso sólo es *inmanente*, esto es, se refiere a la experiencia en cuanto puede ser dada, mientras que los conceptos de la razón se refieren a la totalidad, (…) se elevan sobre toda la experiencia dada y se convierten en trascendentes. (Kant, 1999: 73-74)

Dicho de otro modo: la ciencia se constituye a través de una síntesis entre el material empírico y las estructuras racionales de las facultades de la sensibilidad y el entendimiento. Ahora bien, la experiencia, sin la cual no es posible establecer leyes, como se vio, se da en forma parcial; experimentamos, siempre, una parte de la totalidad de la experiencia posible. No podemos experimentar, como dice Kant, "el todo absoluto" de la experiencia. Sin embargo, como este mismo párrafo que estamos leyendo prueba, ya que estamos refiriéndonos a ella, podemos "pensarla", podemos hacernos de esa experiencia total, inexperimentable como tal, una idea. Tenemos un concepto de esa totalidad, pero no se trata de un concepto categorial (es decir de un concepto del Entendimiento), sino de un concepto de la Razón en sentido estricto:

> Así, pues, como el entendimiento necesita de las categorías para la experiencia, la razón contiene en sí la base para las ideas, por las cuales entiendo conceptos necesarios, cuyo objeto no puede, igualmente, ser dado en experiencia alguna. Las últimas se encuentran en la naturaleza de la razón, igualmente que las primeras en la naturaleza del entendimiento, (…) (Kant, 1999: 74)

¿Cuáles son, entonces, esas ideas que genera la Razón y que Kant concibe como ideas metafísicas?

> Puesto que yo había encontrado el origen de las categorías en las cuatro funciones lógicas del juicio del entendimiento,[1] era completamente natural buscar el origen de las ideas en las tres funciones de las conclusiones de la razón (…)[2]
> Los conceptos de la razón, (…), contienen, pues, primeramente, la idea de sujeto completo (…); en segundo lugar, la idea de la serie completa de condiciones; en tercer lugar, la determinación de todos los conceptos en la idea de un contenido total de lo posible. La primera idea era psicológica, la segunda cosmológica, la tercera teológica (…). (Kant, 1999: 75)

En síntesis, y en coincidencia con la división de la Metafísica tal como se estudiaba en las universidades alemanas de la época,[3] Kant propone tres ideas trascendentales o metafísicas: la idea de Yo (o alma) la idea de Cosmos (o mundo) y la idea de Dios.

No nos es dado establecer sobre ellas ninguna teorización científica (puesto que sus "objetos" no nos son dados a la experiencia y por tanto se trata de conceptos sobre lo "indeterminado", sobre lo que no nos "aparece", lo que no es "fenómeno") sin caer en contradicciones.[4] Sin embargo, nos son completamente necesarias:

> Tales objetos hiperbólicos, son pues, los que se llaman noúmenos o seres del entendimiento puro (mejor, seres del pensamiento) (…) que excluyen todas las condiciones de la intuición, bajo las cuales es sólo la experiencia posible, (…) (Kant, 1999: 76-77). Las ideas trascendentales expresan, pues, la determinación propia de la razón, a saber, como un principio de unidad sistemática del uso del entendimiento. (…) esta unidad, (…) propiamente, es solo *regulativa* (…)
> Así, pues, debemos concebir un ser inmaterial, un mundo intelectual y un ser superior a todos (noúmena puros), porque la razón, sólo en ellos como cosas en sí, encuentra la totalidad y la satisfacción que, en la deducción de los fenómenos, (…) no puede esperar nunca, (…) puesto que los fenómenos presuponen siempre una cosa en sí misma y, por tanto, la anuncian, ya pueda o no ser conocida después. (Kant, 1999: 91-92)

Según leemos, si bien no podemos hacer un uso constitutivo de las ideas, estas tienen una función regulativa. Esta función consiste en proporcionar una unidad sistemática al uso del entendimiento, es decir, las ideas de la razón permiten sistematizar y ordenar las experiencias parciales que obtenemos señalando la meta ideal hacia el cual el conocimiento debería tender.

En otras palabras, la función regulativa de las ideas de la razón no depende de que efectivamente aceptemos que existe un objeto trascendente sino que debe ser concebida como una regla que requiere que busquemos siempre una

unidad mayor y que nunca supongamos que el conocimiento es algo acabado. De esta manera, la ciencia debería proceder como si existiera una primera condición a alcanzar aunque todos los intentos de la razón por conocerla sean vanos.

Así, aunque para Kant la metafísica carezca de valor epistemológico no por ello considerará que carece de sentido dado que, en definitiva, es una disposición natural del hombre tal como lo afirma en la Introducción de la *Crítica de la Razón Pura*

Actividades

1. Explique en un breve párrafo de unas seis o siete líneas la razón por la cual Kant establece preguntas diferentes sobre las posibilidades de la ciencia y de la metafísica (esto es: ¿cómo es posible la ciencia? Y ¿es posible la metafísica?).
2. Señale cuáles cuestiones serían, a su entender, aquellas tomadas del pensamiento de Hume que a Kant "lo despiertan de su sueño dogmático."
3. Organice un esquema donde se expongan las características de los juicios sintéticos, analíticos, *a priori, a posteriori.*
4. Establezca un cuadro comparativo entre las características propias de los Conceptos del Entendimiento (o Categorías) y los Conceptos de la Razón (o Ideas).
5. Busque en un diccionario de filosofía o un manual de la disciplina las características del Idealismo y del Realismo. Señales cuáles serían en Kant los aspectos estrictamente idealistas y cuáles los realistas de su concepción.
6. Justifique por qué Kant considera al tiempo y al espacio como intuiciones puras y no como conceptos. De ser posible, seleccione algunos párrafos de las páginas asignadas para la lectura de la *Crítica de la razón Pura* que fundamente su respuesta.

7. Explique la siguiente afirmación de Kant “Pensamientos sin contenido son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas” (Kant, 1928: pag. 69).

8. Escriba algunos párrafos (no más de una carilla) donde dé cuenta del tratamiento del problema de la unidad de la conciencia en la filosofía de Descartes, Hume y Kant.

Notas

[1] Se trata de la clasificación de los juicios según la cualidad, la cantidad, la modalidad y la relación.

[2] Se trata de las conclusiones que Kant presenta como categóricas, hipotéticas o disyuntivas.

[3] La Metafísica dividía sus estudios en Metafísica General u Ontología y en tres ramas de Metafísica Especial: Psicología racional, Cosmología racional y Teología racional.

[4] Kant estudia las contradicciones referidas a la idea de Yo, como paralogismos, las referidas a la idea de Mundo, como antinomias, y a la idea de Dios, como ideal de la razón.

Bibliografía

Kant I., (1999) *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, México, Porrúa.

——— (1928) *Critica de la Razón Pura*, Traducción de Manuel Garcia Morente, Madrid, Librería general de Victoriano Suarez.

——— (2010) *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?; Idea para una historia universal en c lave cosmopolita; Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Gredos.

Harnak J., (1997) *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid, Cátedra.

Carpio A., (2004) *Principios de Filosofía. Una introducción a su problemática*, Buenos Aires, Glauco.

Guyer P., (2006) *Kant,* London, Routledge.

Luchte J., (2007) *Kant´s Critique of Pure Reason: a reader´s guide,* New York, Continuum.

CAPITULO 5

G. W. F. HEGEL. EL IDEALISMO ABSOLUTO

Andrés Hebrard

Introducción biográfica

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart, un 27 de agosto de 1770. Fue el primogénito de una familia de clase media. Los Hegel eran protestantes y, de hecho, varias generaciones se habían desempeñado como ministros en la iglesia.

Los primeros pasos en la educación del niño estuvieron a cargo de su madre. Luego, alrededor de los siete años Hegel inicio sus estudios en el *Gymnasium*[1] local. En esa institución recibió de sus maestros los valores fundamentales de la Ilustración. Sin embargo, el currículum estaba constituido, en su mayor parte, por el estudio de los clásicos de la cultura griega y romana, que se consideraban las expresiones más acabadas de la civilización humana.

Luego de graduarse del *Gymnasium* ingresó al seminario de Tübingen. Esta institución tenía el objetivo de formar ministros protestantes para su desempeño en el ducado de Würtemberg (territorio que comprendía su ciudad natal, Stuttgart). Muchos intérpretes del pensamiento hegeliano mencionan su paso por el seminario como una prueba del carácter fundamentalmente religioso de su pensamiento y de su condición de teólogo encubierto. Sin embargo, esto no parece razonable, pues Hegel nunca pretendió sinceramente seguir los pasos que su madre vislumbraba y, por otro lado, está claro que ya en aquellos mismos años detestaba el estudio de la teología ortodoxa que constituía el contenido de sus estudios en el seminario, y no menos que el contenido detestaba el ambiente más bien despótico y dogmático en el que se impartía la instrucción en él. Podemos especular que las razones de Hegel

eran más bien pragmáticas: ingresar al seminario era una manera de obtener una educación costeada por el estado.

En el seminario Hegel conoció a Frederich Hölderlin y a Frederich Schelling. El primero de ellos llegaría a ser uno de los mayores poetas alemanes, mientras que el segundo se convirtió, siendo muy joven aun, en uno de los filósofos postkantianos más importantes. Hegel y Schelling fueron intensos colaboradores, especialmente durante el período en que ambos se reencontraron en Jena, entre 1801 y 1807. Su amistad se interrumpiría abruptamente, sin embargo, luego de que Hegel criticara a Schelling en su *Fenomenología del espíritu*.

La instrucción recibida por Hegel en el seminario, contribuyó, sin embargo, a su formación intelectual y, mientras se dedicaba a cumplir con los estudios a los que estaba obligado, también se hacía un tiempo para leer algunas de las obras más reciente de la literatura filosófica disponible. Algunas de estas obras despertaban igualmente el entusiasmo de sus amigos, Hölderlin y Schelling (incluso se ha sostenido que fueron éstos los que hicieron que Hegel se interesara inicialmente por la obra de Kant). El autor favorito de Hegel, por estos días, era Rousseau.

Durante su estancia en Tübingen se desató la Revolución Francesa. El evento fue recibido con gran entusiasmo por Hegel y sus amigos del seminario, que hacían todo lo posible por mantenerse informados del curso de los acontecimientos en el país vecino. Esta simpatía por la Revolución acompaño a Hegel durante toda su vida, más allá de los matices que su juicio maduro haya introducido en estas consideraciones juveniles.

En septiembre de 1793 Hegel se graduó del seminario y, como era habitual para aquellos estudiantes que no optaban por ingresar al clero, consiguió un trabajo como tutor privado en una familia aristocrática de Berna. Este empleo le dejaba a Hegel tiempo suficiente para dedicarse a sus propios estudios e intereses, pero por otro lado había quedado bastante aislado, alejado de los verdaderos centros de actividad intelectual, Weimar y Jena. Alrededor de 1797, y gracias a las gestiones de Hölderlin, Hegel se trasladó a Frankfurt, donde su amigo le había conseguido un nuevo puesto como tutor privado. La cercanía de

su amigo reanimó a Hegel considerablemente. Su pensamiento político y religioso en este período cambió radicalmente. Si durante su estancia en Berna Hegel había considerado a la religión desde el punto de vista de la Ilustración, ahora procedía a su defensa. Si en Berna había pensado que era posible transformar el mundo de acuerdo a los principios de la razón, en Frankfurt su pensamiento exhibía una orientación más bien historicista. En manuscritos de este período aparecen, al menos sugeridos, muchos elementos de la filosofía madura de Hegel: su noción es espíritu, su concepto de dialéctica, el tema de la reconciliación, y su visión orgánica del mundo. El giro atestiguado por Hegel en estos años suele adjudicarse a su contacto con el romanticismo temprano que comenzaba a gestarse en Jena y del cual Hölderlin era parte.

En 1801 Hegel se unió a Schelling, en Jena, donde se decide, por primera vez, a perseguir una carrera académica. No logrará allí la condición de profesor asalariado, sin embargo, debiendo conformarse con la posición de *Privatdozent.*[2]

El inicio de la carrera académica implicó un cambio importante respecto de los objetivos intelectuales del joven Hegel: ahora debía procurar elaborar un sistema filosófico propio. Esta tarea comienza a plasmarse en un famoso escrito titulado *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling con relación a las contribuciones de Reinhold a una visión de conjunto más fácil sobre el estado de la filosofía al comienzo del siglo XIX*. El escrito argumenta a favor de la superioridad de la filosofía de Schelling por sobre la de Fichte. Constituye una crítica del idealismo subjetivo que Hegel encuentra en las filosofías de Kant y Fichte, al mismo tiempo que puede considerarse como un manifiesto de su propio idealismo objetivo, o idealismo absoluto.

No habiendo obtenido una posición asalariada en Jena, Hegel se trasladó a Bamberg, donde se desempeño, entre los años 1807 y 1808, como editor de un pequeño periódico, el *Bamberger Zeitung*. A través del periódico Hegel apoyaba las reformas napoleónicas introducidas por el gobierno de Baviera (en aquel entonces aliado con los franceses).

Entre 1808 y 1816 Hegel se desempeñó como director de un *Gymnasium* en Nuremberg, ciudad en la que contrajo matrimonio, en septiembre de 1811, con

Marie von Tucher. Durante los años 1812, 1813 y 1816, publicó los tres volúmenes de su *Ciencia de la lógica*, en los que había comenzado a trabajar ya en Jena.

En 1816 obtuvo, finalmente, un cargo como docente de filosofía en la Universidad de Heidelberg. Allí dictó sus primeras conferencias sobre estética, y los cursos de filosofía política que dio entre 1817 y 1818 se transformarían luego en los *Fundamentos de la filosofía del derecho*. La publicación más importante de este período es la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Esta obra, en tres volúmenes, presenta la primera exposición integral de su sistema filosófico.

Hegel alcanzó el punto máximo de su carrera académica cuando en 1817 fue convocado por el ministro de educación, Karl Altenstein, para ocupar la cátedra de filosofía en la Universidad de Berlín (posición que antes había ocupado Fichte). La Universidad había sido fundada en 1810 y su actividad estaba estrechamente enlazada a los objetivos del movimiento reformista prusiano que pretendía introducir gradualmente los ideales de la Revolución Francesa. La convocatoria de Hegel para ocupar el cargo no era ajena a estas consideraciones políticas más amplias, pues Altenstein estaba al tanto de la orientación política del filósofo. Luego de su llegada a Berlín, sin embargo, el movimiento político reformista sufrió un serio retroceso y bajo el gobierno de Friederich Wilhelm III la agenda política tomó un curso más bien reaccionario. La continuidad de Hegel en Berlín y el apoyo que siguió recibiendo de parte de las autoridades dieron pie a la sospecha de una alianza del filósofo con la tendencia política reaccionaria del gobierno prusiano. La extensa actividad académica e intelectual que Hegel desarrolló en Berlín se interrumpió con su muerte, en 1831, a causa del cólera. Tenía 61 años de edad y para entonces se había convertido en una celebridad filosófica internacional.

Contexto cultural

La cultura alemana, durante la mayor parte del siglo XVIII, había estado dominada por la Ilustración (*Aufklärung*), pero para el momento en que Hegel alcanzó la madurez, el movimiento ilustrado era objeto de una crítica sistemática y radical, tal que, alrededor de 1790, podemos hablar de una crisis.
Para hacernos una primera idea del movimiento ilustrado podemos citar las palabras de Kant en su *Crítica de la razón pura*:

> Nuestra época es, propiamente, la época de la crítica, a la que todo debe someterse. La religión por su santidad, y la legislación, por su majestad, pretenden, por lo común, sustraerse a ella. Pero entonces suscitan una justificada sospecha contra ellas, y no pueden pretender un respeto sincero, que la razón sólo acuerda ha quien ha podido sostener su examen libre y público. (Kant, 2007:8 - A XII)

La Ilustración había puesto a la razón en el lugar de la suprema autoridad, su principio fundamental era el de la soberanía de la razón, el principio de que no hay fuente alguna de autoridad intelectual por encima de ésta. La crisis de la Ilustración era el resultado de la aplicación irrestricta de este principio, pues para muchos comenzaban a dudar de que la razón, que se había constituido en tribunal intelectual superior, pudiera soportar el correspondiente autoexamen. Repasemos, brevemente, los puntos en los que esta confianza en la soberanía de la razón vino a quedar cuestionada.
En primer lugar, se había supuesto que la razón era capaz de proveer una fundamentación absoluta del conocimiento, frente a los embates del relativismo y el escepticismo. Este motivo fundacionista es común a las tradiciones empiristas y racionalistas. Sin embargo, a partir de 1790, un grupo de pensadores alemanes comenzó a cuestionar seriamente la firmeza de este supuesto (especialmente luego de observar los fracasos de los discípulos de Kant por sistematizar y completar el idealismo de su maestro en torno a unos pocos principios autoevidentes). Hegel reconoció las dificultades inherentes al proyecto tal como se había ensayado pero se rehusaría a aceptar las conclusiones de los críticos más radicales.
Otros críticos apuntaban al supuesto de que la sola razón era capaz, con independencia de cualquier revelación, de demostrar todas las creencias

religiosas y morales fundamentales. Una religión y una moral naturales brotarían de la pura razón y serían vinculantes para todo ser inteligente; no habría necesidad de otras formas de autoridad intelectual, tales como la Biblia o las tradiciones eclesiásticas. En el marco de esta controversia, Friedrich H. Jacobi[3] sugirió que la razón, si era honesta y coherente consigo misma, debía reconocer en ella más bien una amenaza para la religión y la moralidad. Jacobi planteaba para la Ilustración un dilema que parecía insalvable: o bien optábamos por un racionalismo naturalista ateísta y fatalista (inspirado en la filosofía de Spinoza), o bien por un salto irracional a la fe. Hegel encontró en la superación de este dilema otro de los motivos conductores de su filosofía.

Con el comienzo del siglo XIX un tercer cargo se había sumado a los ya mencionados. Kant, había limitado todo nuestro conocimiento al ámbito de los fenómenos, pero estos no son más que representaciones en nosotros. Jacobi sostuvo que el idealismo trascendental kantiano y los desarrollos posteriores de Fichte conducían inevitablemente a un egoísmo o solipsismo absolutos. Para estos filósofos nuestro conocimiento está limitado a aquello que nosotros mismos producimos de acuerdo a las leyes de nuestra propia actividad. Para Jacobi, esto era tanto como afirmar que no conocemos nada fuera de nosotros mismos. Llamó nihilistas a las filosofías que conducían a esta conclusión.

El creciente desarrollo del historicismo, surgido a finales del siglo XVIII, aportó un nuevo desafío para la razón ilustrada. El historicismo resaltaba el carácter histórico de las dimensiones sociales y políticas de la existencia humana: todas las leyes, instituciones, creencias y prácticas están sujetas al cambio, y son el resultado de procesos específicos de desarrollo histórico. A este reconocimiento se sumaba un postulado contextualista que exigía que cada manifestación fuera comprendida como surgiendo necesariamente en el marco de condiciones económicas, sociales y culturales específicas más amplias. Finalmente, la sociedad era concebida en términos organicistas, como una totalidad indivisible, en la que política, religión, moralidad y legalidad están inextricablemente enlazadas y sometidas a un proceso de desarrollo semejante al de un ser vivo. Los filósofos de la Ilustración consideraban universales e imparciales los principios de la razón, esto es, como válidos para todo individuo

en todo tiempo y lugar; mientras que el historicismo venía a sugerir que esta universalidad y atemporalidad era en todo caso aparente. El historicismo entrañaba el peligro de un relativismo extremo y Hegel encontró en él un desafío para su filosofía.

Finalmente, la Revolución Francesa planteó otro problema para el pensamiento Ilustrado. Para muchos, la Revolución venía a ser la coronación de los ideales ilustrados por cuanto se proponía reconstruir la sociedad y el estado de acuerdo con principios puramente racionales. Sin embargo, el desarrollo posterior de los acontecimientos hizo que las apreciaciones iniciales tambalearan. En Alemania el foco del debate se puso, inicialmente, en la filosofía moral y política de Kant que se presentaba a muchos como una racionalización de las políticas implementadas por los jacobinos en Francia. En la *Crítica de la razón práctica* Kant había sostenido que la razón pura es práctica en dos sentidos: provee una justificación suficiente a los principios de nuestras acciones, y provee de un incentivo o motivo suficiente para la acción moral. En su ensayo *Acerca del refrán: "Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica"*, Kant dejaría en claro que, a su juicio, la razón práctica no sólo era capaz de proporcionar un fundamento suficiente para la moral sino que además era capaz de derivar de si los principios específicos de la organización del estado. Las críticas dirigidas contra Kant se pueden resumir en las siguientes. En primer lugar, incluso concediendo que la razón sea fundamento suficiente de nuestras obligaciones morales, resulta que estas últimas son muy generales, siendo compatibles con todo tipo de órdenes sociales y políticos diferentes. La única manera de determinar los principios específicos del estado y la constitución política adecuada a un pueblo es considerar su historia y sus tradiciones. En segundo lugar, había aquellos que, concediendo lo que la anterior crítica pone en duda, descartaban, sin embargo, la posibilidad de que la sola razón pudiera proporcionar incentivos o motivos suficientes para la acción. Los motivos fundamentales de la acción humana no se encuentran en la razón, sino en las tradiciones, la imaginación y las pasiones. Por último, estaban aquellos que sostenían que un gobernante no puede actuar por meros

principios de la razón porque al hacerlo él y el estado se vuelven vulnerables ante otros menos escrupulosos.

Las aguas pronto se dividieron entre una ortodoxia kantiana, de orientación racionalista, que defendía las pretensiones de la razón pura en el ámbito de la política, y una orientación más bien empirista que negaba a la razón pura la capacidad de proporcionar las determinaciones políticas concretas adecuadas.

Ideales de juventud

Hasta aquí hemos mencionado una constelación de problemas que implicaron una profunda revisión de las pretensiones de la razón ilustrada y que, de diversas maneras, son reasumidos en la filosofía de Hegel bajo el aspecto general de ciertas oposiciones o aporías intelectuales propias de su época. En el comienzo de su reflexión, estas oposiciones fueron conceptualizadas desde la perspectiva de ciertos ideales u objetivos que en buena medida compartía con el movimiento romántico que comenzaba a conformarse en la última década del siglo XVIII.

Hegel no participó directamente de las actividades del grupo de intelectuales románticos,[4] pero ciertamente recibió su influencia, fundamentalmente a través de Schelling y Hölderlin. Muchos intérpretes del pensamiento hegeliano han insistido en lo inadecuado de identificar a Hegel con el movimiento romántico (incluso en su juventud), pero no parece recomendable, tampoco, perder de vista al movimiento romántico como una de las referencias ineludibles del pensamiento hegeliano en todas sus etapas. En relación a este punto se ha llegado a sugerir que un error común en la interpretación de Hegel consiste, justamente, en asumir el carácter distintivamente hegeliano de conceptos y motivos que son un patrimonio compartido de la generación romántica. Las diferencias no deberían buscarse en un nivel general sino en diversos aspectos específicos de su elaboración teórica. La tendencia a separar de manera tajante a Hegel del romanticismo se deba, quizás a la asimilación, por parte de los intérpretes, del romanticismo temprano a las tendencias más bien

reaccionarias del romanticismo tardío (del cual ciertamente habría que separar a Hegel).[5]

En primer lugar, Hegel y los románticos compartían una determinada concepción del bien supremo. El concepto de un bien que es considerado un fin en sí mismo, sin ser valorado como medio para otra cosa, y como completo, esto es, que no puede ser mejorado por la adición de bien alguno, había sido planteado por Aristoteles, en su *Ética nicomáquea*. Y si bien la indagación en torno al bien supremo había caído en descrédito entre los pensadores anglosajones, que relativizaban el bien a los deseos del agente (como en los casos de Locke y Hobbes), en Alemania nunca había perdido vigencia. Para Hegel y los románticos, el bien supremo, el fin último de la vida, consistía en lograr una cierta unidad, integración o armonía en todos los aspectos de nuestro ser. La unidad en cuestión se da en los tres niveles de la relación con uno mismo, la relación con los otros y la relación con la naturaleza. La amenaza principal, en todos los frentes, estaba dada por la alienación (*Entfremdung*), o división *(Entzweiung).*

El aspecto de la unidad en relación con uno mismo puede analizarse en tres elementos: en primer lugar, el individuo debería desarrollar la totalidad de sus capacidades, en segundo lugar, este desarrollo debe constituir una totalidad o unidad orgánica, y en tercer lugar, debe ser una expresión de su individualidad o personalidad única.

El ideal romántico de la unidad con los otros está dado por su concepción orgánica del estado, y su contenido fundamental está dado por el derecho de todos a participar en los asuntos públicos, el derecho de todos a la protección de la propiedad y la libertad de expresión, y por la procura del estado respecto de la formación y el desarrollo de los ciudadanos. Ahora bien, si bien es cierto que esta concepción tiene por modelo a las repúblicas de Grecia y Roma, debe señalarse que el ideal político romántico incorpora desde sus orígenes un componente específicamente moderno, a saber, el lugar central que en él ocupan la libertad y los derechos del individuo.

La consideración del último aspecto del bien supremo tal como lo entendían los románticos, el logro de la unidad con la naturaleza, quizá pueda presentar

alguna dificultad superior a la de los puntos anteriores, por eso vamos a encararlo con algún detalle. En primer lugar, es necesario señalar que esta concepción del bien supremo que venimos comentando se opone radicalmente a la del cristianismo, según el cual el bien supremo radica en la salvación eterna, algo que, ciertamente, no oc urre en esta vida. Para Hegel y los románticos, sin embargo, el bien supremo debe s er algo alcanzable en es ta vida, y no e n el más allá. Hegel entiende la ética cristiana de la salvación personal como el resultado de un estado de a lienación de los individuos respecto de los medios de su autorealización. Estos, al encontrar coartadas sus posibilidades concretas de realización personal y de una vida significativa, se retraen de la participación en la vida pública de la comunidad y depositan su ideal en un mundo más allá de este. La concepción cristiana del bien supremo era un obstáculo importante para Hegel y los románticos, pero también lo era la teología cristiana con su concepción trascendente de la divinidad, separada de la naturaleza y completamente independiente de és ta. Para Hegel y los románticos el logro de la unidad entre el hombre y la naturaleza sólo es posible si esta última es una parte o manifestación de una sustancia infinita única, un aspecto de la totalidad. Dicho de ot ro modo, lo que s e necesitaba era una concepción inmanente de la divinidad (desde una perspectiva ontológica más general, una concepción inmanente de lo infinito). Spinoza era el filósofo que había propuesto una concepción semejante, capaz de lograr la divinización de la naturaleza y la naturalización de lo divino. La concepción de Spinoza ofrecía el camino para la racionalización de la religión; habiendo identificado a D ios con la fuerza creativa de la naturaleza podía poner fin al conflicto entre la razón y la fe, propio del pensamiento ilustrado, haciendo que ciencia y religión coincidan en un único objeto común. La concepción de Spinoza se veía tanto más recomendada a la luz de las muchas dificultades que aquejaban a las alternativas cristianas tradicionales, el teísmo y el deísmo, considerablemente debilitadas hacia fines del siglo XVIII.

La influencia de Spinoza es apreciable en la filosofía de Hegel. Pero a pesar de todo el atractivo de la posición, para Hegel, uno no podía simplemente volverse spinozista.

Para concluir remitámonos a una valoración explícita de la filosofía de Spinoza vertida por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*:

> La filosofía cartesiana presenta todavía muchísimos giros no especulativos; acoplándose directamente a ella otro filósofo, Benedicto Spinoza, desarrolla con una consecuencia total el principio en que esta filosofía se inspira. Para Spinoza, el alma y el cuerpo, el pensamiento y el ser, dejan de ser cosas especiales, cada una de ella para sí. (...) Con Spinoza penetra por primera vez en la mentalidad europea la concepción oriental de la identidad absoluta y más concretamente se incorpora directamente a la filosofía europea, cartesiana.
> (...) El pensamiento simple del idealismo spinozista es éste: sólo es verdadera la sustancia una, cuyos atributos son el pensamiento y la extensión o la naturaleza; sólo esta unidad absoluta es la realidad, sólo ella es Dios. (...) En Descartes, la corporeaidad y el Yo pensante son esencias independientes por sí mismas; esta independencia de los dos extremos es levantada por el spinozismo, al convertirse en momentos de la Esencia absoluta y única. Vemos que lo que importa, en esta expresión, es el concebir el ser como la unidad de lo contradictorio; el interés fundamental reside en no hacer caso omiso de la contradicción y darla de lado, sino en reducirla y disolverla.
> (...) Esta idea spinozista debe reconocerse, en general, como verdadera, como fundada; la sustancia absoluta es la verdad, pero no es la verdad entera; para serlo, habría que concebirla como algo activo de suyo, como algo vivo, con lo cual se la determinaría ya como espíritu. (...) Hay que reconocer, pues, que el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo; ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía. (Hegel, 1955: 280-285)

Una tarea para la filosofía

Hemos comentado algunas de las dificultades y aspiraciones que atareaban por igual al joven Hegel y a los románticos de su generación, hacia fines del siglo XVIII. Hemos intentado bosquejar este complejo ideal de manera más o menos articulada y en algunos casos hemos dado pistas que permiten rastrear los elementos que lo componen en diversas formulaciones de la filosofía precedente que les sirven de inspiración u orientación. Ahora bien, este ideal de unidad, en toda su amplitud y en sus varias facetas, estaba en un claro conflicto con la realidad moderna, amenazada en todos los ámbitos por la división.

Hay que introducir aquí, sin embargo, una advertencia. El establecimiento de la unidad no podía significar para Hegel la restauración de una unidad originaria previa a la sociedad moderna (por caso, la sociedad griega antigua). Esto

hubiera significado sacrificar el ideal moderno de la autonomía radical del sujeto que encuentra su expresión paradigmática en Kant y Fichte. Charles Taylor sugiere que ya hacia 1800 Hegel había percibido con claridad el grado de oposición que se da entre las dos aspiraciones. Puntualmente, había llegado a comprender que el logro de la libertad tenía como requisito la ruptura de la unidad del hombre consigo mismo, con los otros y con la naturaleza. En palabras de Taylor, había descubierto que:

> El sentido de fragmentación interna, y de exilio, en un universo y una sociedad mecánicos y muertos, que tantos escritores de la época habían experimentado y testificado, no era una pérdida inexplicable ni inmitigable de un paraíso temprano. Más bien, era el resultado de un desarrollo ineludible, esencial para la completa realización del hombre como agente racional y libre. Pero la historia no iba a terminar ahí. Esta división necesaria iba a ser curada en una reconciliación superior. Esta reconciliación ya estaba en curso, era fruto de un desdoblamiento racional del propósito que la historia exhibe, el cual requería discernirse y captarse por la filosofía y, por tanto, completarse -ya que esta reconciliación, que incorporaba a la razón, podía formularse adecuadamente sólo en el lenguaje de la razón. (Taylor, 2010: 66)

Así, la tarea principal de la filosofía consistía, para Hegel, en la superación de las oposiciones que surgen, en la modernidad, como desgarramientos necesarios de la unidad originaria. En primer lugar, el hombre, en tanto sujeto cognoscente se opone a la naturaleza en la no ve más que un hecho bruto que no exhibe idea o propósito alguno. También se da la oposición entre la voluntad racional del hombre y sus inclinaciones naturales. Por un lado, en tanto agente libre el hombre está llamado a obrar por motivos racionales autónomos. Sin embargo, el hombre es también un ser natural, de modo que una concepción de la libertad que no considere este aspecto o incluso se oponga a la inclinación natural no puede ser adecuada. En tercer lugar, el desarrollo de la autoconciencia lleva al individuo a distinguirse a sí mismo de su comunidad. Finalmente, para que el hombre sea libre debe ser su propio amo, esto es, no debe subordinarse a ninguna otra voluntad. Pero por otro lado, es claro que incluso al nivel de la existencia biológica la vida del individuo humano es inconcebible al margen de una comunidad, más aún, el hombre, en tanto ser cultural puede desarrollarse sólo en el marco del intercambio con los otros. La libertad parece imponer, pues, dos requisitos contrapuestos: independencia individual, por un lado, e integración en la vida comunitaria.

Superar estas oposiciones significa, para la filosofía, captar racionalmente el modo en que ellas mismas son superadas en la realidad, pues Hegel considera que cuando comprendemos cabalmente los términos que las constituyen descubrimos la identidad en la oposición. Una oposición surge a partir de una identidad previa, y lo hace necesariamente, pues la identidad no puede sostenerse a sí misma si no engendra la oposición. De esto se sigue que lo opuesto no es un simple otro, sino que entre ambos hay una íntima relación. Cada término se relaciona con *su* otro determinado, y esta identidad profunda se afirmará, finalmente, en la recuperación de la unidad. Para contemplar las cosas desde esta perspectiva debemos abandonar el punto de vista ordinario sobre la oposición y la identidad; debemos adoptar una perspectiva dialéctica.
El desarrollo de esta comprensión particular de la realidad, desde la cual fuera posible concebir la necesidad de la división y la posterior recuperación de una unidad también necesaria, era para Hegel una tarea propiamente metafísica. Pasaremos, pues, en el próximo apartado, a desarrollar algunos aspectos característicos de la metafísica hegeliana.

La metafísica del idealismo absoluto

Una cuestión controversial

Los intérpretes del pensamiento hegeliano han debatido mucho en torno al status de su metafísica. Las interpretaciones tradicionales de Hegel ciertamente lo han enfocado en clave metafísica, pero algunas interpretaciones más recientes ofrecen una lectura no metafísica de su filosofía. En favor del enfoque metafísico podemos mencionar el hecho de que su exposición del sistema de madurez comienza por la lógica, pero Hegel no entiende esta ciencia en nuestro sentido actual, como una ciencia del razonamiento o de la argumentación. La lógica es, para Hegel, ontología, la ciencia del ser, parte primera y más general de la metafísica, que para nuestro autor es la disciplina filosófica fundamental.

Algunas interpretaciones no metafísicas parecen estar motivadas por el siguiente razonamiento: si la filosofía de Hegel es una metafísica, entonces se trata de una filosofía obsoleta, pues Kant ha demostrado la imposibilidad de desarrollar científicamente los objetivos que la metafísica se plantea, a saber: obtener conocimiento de lo incondicionado mediante la razón pura. Ciertamente, en la *Crítica de la razón pura,* Kant había sostenido que cuando la razón, en su intento de conocer lo incondicionado, abandona el territorio de la experiencia posible, termina por entrar en oposición consigo misma. Kant había estudiado estos conflictos de la razón consigo misma en la Dialéctica Trascendental y los había clasificado en paralogismos, anfibologías y antinomias. Podría argumentarse, en contra de la objeción que venimos considerando, que la metafísica de Hegel no es una metafísica en el sentido estricto vetado por Kant, pues mientras que éste había considerado a la metafísica como el intento de conocer entidades trascendentes (un conocimiento *a priori* de objetos que, por definición, yacen más allá del ámbito de la experiencia), Hegel niega tajantemente la existencia de un ámbito semejante. Lo cierto es que, si bien Hegel rechaza, con Kant, el proyecto de una metafísica trascendente, desarrolla una de tipo inmanente. El problema de la metafísica precedente no radica en su intento de conocer lo incondicionado, sino más bien en su concepción trascendente de lo incondicionado. Para Hegel, lo incondicionado o infinito, no debe buscarse más allá del mundo finito de la experiencia ordinaria, sino dentro de ese mismo mundo. En un pasaje de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* deja en claro, sin embargo, sus diferencias con la limitada concepción kantiana de la experiencia:

> Todo depende, sin embargo, del modo como se considere el mundo; ahora bien, para Kant la experiencia, la consideración del mundo, no significa otra cosa sino que aquí nos encontramos, supongamos, con un candelabro y más allá con una bolsa de tabaco. Es exacto, no cabe duda, que lo infinito no se da en el mundo de la percepción sensible; y, dando por supuesto que lo que sabemos sea experiencia, un sintetizar los pensamientos y la materia de la sensibilidad, es evidente que no podemos conocer lo infinito en el sentido de llegar a tener una percepción sensible de ello. Pero tampoco ha de exigirse para la verificación de lo infinito una percepción sensible (...). (Hegel, 1955: 434)

Idealismo absoluto

La metafísica hegeliana suele denominarse “idealismo absoluto”. Cabe aclarar, sin embargo, que el uso de dicha expresión no es frecuente por parte de Hegel, quien en ocasiones se refiere a su filosofía como “idealismo” a secas. Esta preferencia hegeliana por la expresión “idealismo” es comprensible, pues su posición debe comprenderse como un idealismo acerca del absoluto. El absoluto (*das Absolute*) es el término técnico mediante el cual Hegel designa al objeto temático de la filosofía. Y acerca de este objeto Hegel sostiene una posición que denominamos idealismo. Desarrollaremos primero la noción del absoluto y luego intentaremos clarificar el sentido de la tesis idealista acerca del mismo. Pero antes una última consideración sobre la expresión “idealismo absoluto”. Puede llegar a generarse la impresión de que se trata de una posición idealista en algún sentido exagerada, o la de un idealismo que viene a rematar una serie de idealismos previos que por alguna razón no están a su altura. Quizás alguien quiera defender lo primero, pero ciertamente cabe decir algo de lo segundo: el idealismo absoluto de Hegel puede ser visto, efectivamente, como la consumación de una serie de desarrollos filosóficos de orígenes y objetivos similares, que considerados en su unidad constituyen el movimiento filosófico del idealismo alemán. Hay que aclarar, sin embargo, que este sentido de unidad y la vara con que se considera el éxito relativo de los diversos idealismos se constituyen sólo en el marco de una mirada retrospectiva que se proyecta desde el propio sistema hegeliano hacia la historia de la filosofía.

Por desgracia no encontraremos en el texto de Hegel una definición precisa de lo que debemos entender por el absoluto. En ocasiones Hegel se refiere a la expresión como si fuera sinónima de “Dios”, y entonces dice que la filosofía y la religión comparten un mismo objeto. Podemos orientarnos un poco consultando la definición del absoluto dada por Schelling: aquello que es en si mismo y por si mismo, o aquello cuya existencia no está determinada por otra cosa. Algunas veces utiliza la expresión “lo en sí” (*das An-sich*), como sinónimo. A la base de estas definiciones yace la noción spinoziana de la sustancia. Hegel hubiera

suscrito las definiciones de Schelling, al menos como formulaciones parcialmente adecuadas del absoluto, pues a pesar de las críticas que dirige contra Spinoza, consideraba que el punto de partida de toda filosofía (que tiene por objeto el conocimiento del absoluto) se encontraba en la definición spinoziana de la substancia. Finalmente podemos iluminar el sentido de la expresión considerándola como portadora de una reivindicación de la capacidad de la razón humana de conocer la realidad, en si misma, contra las restricciones impuestas por Kant, quien había dicho que nuestro conocimiento estaba limitado al ámbito de los fenómenos, siendo incapaz de penetrar más allá de ellos hacia la realidad última en que se fundan. Esta oposición entre conocimiento y realidad surge a raíz de un supuesto general acerca del conocimiento que Hegel criticará en la introducción a la *Fenomenología del espíritu*. En esta obra Hegel emprende la tarea de sustentar las pretensiones de la razón de conocer lo absoluto sin que esto signifique la recaída en la metafísica dogmática anterior a la crítica kantiana.

No debemos esperar tampoco una definición hegeliana de su idealismo. Tenemos en claro, sin embargo, que el idealismo es alguna tesis acerca de la realidad, considerada en si misma y en su totalidad. En el célebre ensayo sobre las diferencias entre las filosofías de Fichte y Schelling, Hegel afirma que el espíritu del auténtico idealismo consiste en afirmar la identidad de sujeto y objeto. Hegel dice que este principio de la identidad de sujeto y objeto está presente en la deducción kantiana de las categorías y adjudica a Fichte el mérito de haberlo reconocido como el verdadero principio espiritual de la filosofía kantiana y haberlo formulado con precisión. Prosiguiendo la lectura, sin embargo, encontraremos que Hegel critica la comprensión del principio tal como se encuentra en Kant y Fichte. Respecto de Kant, dice:

> Aquí se hace patente en qué grado subordinado se concibió la identidad del sujeto y del objeto. La identidad del sujeto y del objeto se reduce a doce o, mejor, a sólo nueve actividades puras del pensar -pues la modalidad no confiere ninguna determinación verdaderamente objetiva, en ella subsiste esencialmente la no-identidad de sujeto y objeto-. Fuera de las determinaciones objetivas mediante las categorías queda un inmenso reino empírico de la sensibilidad y de la percepción, una aposterioridad absoluta, para la cual no se ofrece ninguna otra aprioridad que la máxima meramente subjetiva del juicio reflexionante; es decir, la no-identidad se eleva a principio absoluto (...) (Hegel, 2010: 4)

En la filosofía de Kant no se logra la identidad de sujeto y objeto, y es justamente el inmenso reino empírico que escapa a toda anticipación subjetiva el que da testimonio de esto. Podríamos decir, haciendo una gran simplificación, que el problema con Kant es que la razón está sólo del lado del sujeto individual que conoce, pero no en aquello que se le enfrenta como realidad.

El principio de la identidad de sujeto y objeto que Hegel reclama no proviene, pues, de Kant o Fichte, sino más bien de Spinoza; y lo que éste afirma es que lo subjetivo y lo objetivo, lo intelectual y lo empírico, lo ideal y lo real, no son realidades independientes, como si se tratara de diversas sustancias, sino más bien propiedades o atributos de una única sustancia. Por esto podemos decir que el idealismo de Hegel es una posición monista, y esto en un doble sentido: primero antidualista, en el sentido de que niega el carácter substancial de las divisiones antes enumeradas, y segundo antipluralista, porque niega que existan una pluralidad de substancias y afirma que sólo hay una substancia.

Lo cierto es que se puede ser monista sin ser idealista. Podemos citar por caso a Spinoza. ¿Qué se necesita para hacer de esta doctrina meramente monista un idealismo? Hegel afirma que el idealismo absoluto es la doctrina de que las cosas son manifestaciones de la idea universal. Debemos tener en cuenta que la noción hegeliana de idea tiene una ascendencia aristotélica. Aristóteles planteaba que nuestro conocimiento de las cosas puede darse en dos niveles distintos: en primer lugar, podemos saber que una cosa existe, lo que corresponde a la mera constatación empírica; en segundo lugar podemos, además, saber el por qué de eso que existe. A este nivel corresponde el conocimiento científico, conocimiento de las causas. Las causas, o principios, dan cuenta de por qué las cosas son lo que son; son fundamentos o condiciones de la existencia de las cosas. La metafísica investiga las primeras causas o principios supremos de la totalidad de lo real. Según Aristóteles, las causas primeras determinantes del mundo del devenir de nuestra experiencia son cuatro: la causa formal, la causa material, la causa eficiente, y la causa final. Las cuatro causas son necesarias para explicar la realidad tal como nuestra experiencia nos la muestra. La causa formal es la forma o esencia

(*eidos*) de las cosas. La causa material es aquello de lo que una cosa está hecha. La causa eficiente o motriz es el origen del cambio y movimiento de las cosas. La causa final constituye el fin o meta de las cosas, el propósito que intentan realizar y que conduce su devenir. En la idea hegeliana resuenan la causa formal y final de Aristóteles. Al decir que todo es manifestación de la idea quiere decir que toda existencia y acaecer responden a un propósito singular, una idea absoluta, un fin último al que toda existencia o acaecer particular se subordina. El idealismo de Hegel está caracterizado por esta comprensión teleológica fundamental de la realidad. En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* leemos lo siguiente:

> (...) el único pensamiento que [la filosofía] aporta es el simple pensamiento de la *razón,* de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un *supuesto,* con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está *demostrado,* mediante el conocimiento especulativo, que la razón es la sustancia; es, como potencia infinita, para sí misma la materia infinita de toda vida natural y espiritual y, como forma infinita, la realización de este su contenido: sustancia, como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia; potencia infinita, porque la razón no es tan impotente que sólo alcance al ideal, a lo que debe ser, y solo exista fuera de la realidad, quien sabe donde, quizá como algo particular en las cabezas de algunos hombres; contenido infinito, por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar a su propia actividad. La razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de un material externo; no necesita de medios dados de los cuales reciba el sustento y los objetos de su actividad; se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella misma la actuación y producción, desde lo interno en el fenómeno, no solo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal. Pues bien, que esa idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso; que esa idea se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en el mundo sino ella misma, su magnificencia y dignidad; todo esto está, como queda dicho, demostrado en la filosofía y, por tanto, se presupone aquí como demostrado. (Hegel, 1980: 43)

Este idealismo absoluto de Hegel difiere, entonces, radicalmente del de Kant. Hegel plantea la diferencia en términos de una oposición entre idealismo subjetivo e idealismo objetivo. El idealismo kantiano es subjetivo, pues afirma que la racionalidad de lo real tiene sus fuentes en la actividad del sujeto; más allá de lo cual lo real es una cosa en sí incognoscible e irracional. Para el idealismo objetivo, en cambio, la racionalidad no es algo que el sujeto imponga al mundo (y en la siempre limitada medida de sus capacidades), sino algo inherente a ambos.

Hay, sin embargo, un sentido en el cual el idealismo absoluto otorga cierta preeminencia a la subjetividad por sobre la objetividad. Y en esto encontramos, justamente, un punto de ruptura importante entre Hegel y Spinoza, respecto de su concepción del absoluto. Según Hegel, Spinoza no había reconocido debidamente la superioridad de la subjetividad respecto de la naturaleza. Desde su punto de vista, por el contrario, la subjetividad representaba el grado más alto de organización y desarrollo del absoluto. De allí la demanda que Hegel hacía al planteo de Spinoza, tal como hemos podido comprobar en el apartado anterior: la demanda de pensar al todo no sólo como sustancia, sino como algo vivo, más específicamente como sujeto o espíritu.

De modo que Hegel introduce, en el monismo llano de Spinoza la idea de una jerarquía de formas naturales, que comienza con la materia y se desarrolla progresivamente a través de los minerales, los vegetales, los animales, hasta culminar en el ser humano. Si bien el absoluto puede existir de hecho con anterioridad a la subjetividad, no se puede desarrollar plenamente sin ella. Para Hegel la subjetividad es el estadio final en el proceso de organización y desarrollo de la realidad, no el comienzo. En el comienzo, considerado en sí mismo, o en potencia, el absoluto no es sujeto, sino sustancia.

Así pues, el idealismo absoluto suponía la operación de una síntesis bastante problemática. Fichte había dejado en claro que, a su juicio, debía elegirse entre la posición de Spinoza y su propio idealismo. El atractivo del idealismo de Fichte radicaba, como ya hemos señalado, en su idea de libertad radical que reivindicaba el poder del yo de crearse a sí mismo y a la totalidad de su mundo. Pero esta idea de libertad radical se chocaba con dos aspectos centrales del naturalismo de Spinoza. En primer lugar, su filosofía es determinista: según Spinoza, el absoluto actúa sólo por la necesidad de su propia naturaleza, y en tanto que todo pensamiento y acción humanos no son más que modos del absoluto, también ellos deben ser necesarios. En segundo lugar, su naturalismo es también quietista: la esencia del absoluto es perfecta y eterna, y en vista de que todo es expresión o manifestación del absoluto, debe ser también perfecto y eterno. ¿Cómo habría de ser posible la libertad en la realidad monista y naturalista de Spinoza? Para Hegel el dilema planteado por

Fichte no podía ser definitivo. Consideró que Fichte estaba en lo cierto al hacer de la subjetividad el primer principio de la filosofía, sin embargo, el error de éste había consistido en confundir la causa primera con la causa final: la subjetividad no era el fundamento ontológico de la realidad sino más bien su propósito o fin.

Este idealismo hegeliano está atravesado por una dimensión orgánica que el lector quizás ya haya comenzado a entrever. La solución que Hegel entrevió al dilema de Fichte deja en claro que concebía su absoluto en términos dinámicos, explícitamente orgánicos. El absoluto sigue la misma pauta de desarrollo que encontramos en los seres vivos: partimos de una unidad indiferenciada, luego esta se desgarra en funciones separadas, y retorna finalmente a la unidad mediante la integración de estas funciones en una totalidad singular.

La dialéctica en la *Fenomenología del espíritu*

La *Fenomenología del espíritu* fue escrita hacia el final del período de Jena, alrededor de 1806, y se propone a sí misma como una introducción al sistema filosófico de Hegel. Su función principal sería la de conducir al lector, que se encuentra sumergido en los prejuicios de la conciencia ordinaria, hasta el punto de vista adecuado del conocimiento científico. El objetivo principal de Hegel es ayudar a sus lectores a ver que el mundo es racional, llevándolos a una posición en la que puedan comprenderlo de manera adecuada, pues para Hegel el mundo se muestra racional a quien lo contempla racionalmente. Si nuestra razón no encuentra satisfacción en el mundo, o si de alguna manera éste se nos presenta como ininteligible, y en diversos aspectos como indiferente o contrario a nuestra satisfacción intelectual y práctica, esto quizás se deba a alguna deficiencia en lo que podríamos denominar nuestro “esquema conceptual”.

Ahora bien, ¿hay algún diagnóstico general desde el cual podamos iniciar esta tarea de reconstrucción de nuestro esquema conceptual? ¿Alguna intuición

más bien general acerca de qué es lo que anda mal con nuestro sistema de conceptos que nos permita poner manos a la obra de una manera organizada e integral? Hegel entiende que el problema fundamental a superar es nuestra inclinación a pensar en términos unilaterales o mediante oposiciones: creemos que las cosas son o bien finitas o bien infinitas, singulares o múltiples, libres o necesariamente determinadas, humanas o divinas, autónomas e independientes o partes de una comunidad o un todo.

Tomemos, por caso, una de estas oposiciones y veamos el problema que se genera. Si suponemos que actuar libremente es tanto como actuar sin determinación previa alguna, nos encontramos con el absurdo de que sólo las acciones arbitrarias cuentan como libres, pues sólo entonces parece que actuamos sin que algo específico nos haya determinado en nuestra conducta. Pero si la libertad es esto, no parece ser una cosa demasiado valiosa o significativa. Nos encontramos perplejos, y en este punto debemos comenzar a plantearnos la posibilidad de que algo esté profundamente equivocado en nuestros supuestos iniciales: tenemos que preguntarnos si quizás no estamos equivocados al considerar que libertad y determinación se excluyen mutuamente, como hemos supuesto. Si no llegamos a este punto quedaremos atrapados en alguna forma de comprensión unilateral, o en el mejor de los casos en un movimiento de vaivén, pasando de un punto de vista unilateral al otro, sin resolver nunca la dificultad. Este movimiento de vaivén, sin embargo, es condición de posibilidad del trabajo de la razón, que arribará a un nuevo punto de vista que permita comprender la unidad subyacente de las concepciones que se consideraban inicialmente excluyentes.

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel se refiere a los tres momentos constitutivos de este movimiento general del pensamiento como: a) abstracto, o propio del entendimiento, b) dialéctico o racional-negativo, y c) especulativo o racional-positivo. En el primero de estos momentos, el entendimiento es caracterizado como una facultad de nuestro pensamiento que considera a sus conceptos como discretos y autosuficientes, independientes unos de otros en el grado de la mutua exclusión. El error del entendimiento (la limitación propia de su punto de vista), es que tiene una actitud ingenua ante

los conceptos con los que opera y su aparente independencia; olvida que estos conceptos son el resultado de la abstracción a partir de un contexto de relaciones de interdependencia más amplio. Pero la limitación de este primer momento se hará sentir tarde o temprano y la razón tendrá la oportunidad de experimentar la dialéctica de los conceptos del entendimiento (el movimiento de vaivén al que nos hemos referido antes). Este segundo momento puede ser el caldo de cultivo del escepticismo, pues cuando el entendimiento reconoce que las divisiones que él mismo establece mediante la aplicación de sus conceptos conducen a la incomprensión, bien puede llegar a pensar en la imposibilidad de llegar a una captación satisfactoria de la realidad. Sin embargo, para Hegel, es posible superar esta etapa meramente negativa de la razón hacia una etapa positiva. En esta etapa lo fundamental es que se abandona la actitud ingenua propia de las etapas iniciales. Los conceptos contrapuestos ya no se toman como naturalmente dados y se procede a cuestionarlos y a reconstruirlos en los diversos aspectos en los que ahora comienzan a mostrarse como problemáticos (por caso, su condición de mutuamente excluyentes).

Lo que venimos comentando corresponde a lo dicho por Hegel en la *Enciclopedia,* y por lo tanto constituye ya una parte del sistema filosófico al que la *Fenomenología* debe introducirnos (se trata puntualmente de un asunto de lógica). ¿Qué tiene que ver esto con la *Fenomenología?* ¿En qué sentido es ésta una introducción a aquellas cuestiones?

Hemos dicho, al comenzar, que la intención de Hegel es poner en posesión de los lectores un punto de vista tal que les permita ver el mundo de manera racional, encontrar en él una satisfacción intelectual y práctica adecuada. Y ahora podemos agregar que, desde el punto de vista de Hegel, dicha satisfacción no está a disposición de la razón en tanto y en cuanto ésta se limite a la primera etapa o momento de los mencionados, es decir, en tanto la razón se comporte sólo como entendimiento abstracto. La *Fenomenología* es, pues, una invitación a trascender ese momento en la dirección de los dos restantes. Una invitación a abandonar la actitud propia del entendimiento, con el fin de superar las tensiones conceptuales que hacen que el mundo no nos

resulte completamente inteligible. Una vez logrado esto, habremos superado las dificultades intelectuales y prácticas que se nos presentan como resultado de nuestra incapacidad de contemplar el mundo racionalmente.

Hegel sugiere que nuestro esquema conceptual, la red interconectada de conceptos que orientan nuestro trato con la realidad y nos permiten articular el saber que tenemos de ella, está peculiarmente determinado por la manera en que concebimos las categorías de universal, particular, e individuo. Así, sostiene que sólo cuando se supera la oposición entre estas categorías podemos esperar resolver las tensiones que afectan a nuestro esquema conceptual y arribar a una visión del mundo completamente racional y unificada. Hegel afirma, pues, que los problemas centrales de la metafísica, la epistemología, la ética, así como del pensamiento religioso y político, están asociados con las maneras en que concebimos los mencionados conceptos o categorías. Hegel creía que la división entre las categorías de universal y de individuo estaba a la base de la mayoría de los debates filosóficos más significativos, de modo que sus problemáticas se resolverían al comprender que en toda realidad la universalidad y la individualidad se combinan como aspectos que dependen el uno del otro.

Ahora bien, podemos suponer que un proceso de cambio radical en nuestra estructura conceptual no es algo que se pueda enfrentar sin algún temor. El temor y la resistencia a la revisión de nuestras creencias y las múltiples estrategias que en todos ámbitos de nuestra actividad empleamos para enmascarar las deficiencias de nuestros esquemas conceptuales han sido objetos de atención por parte de diversos filósofos, y Hegel es uno de ellos. Resultaba claro para Hegel que de nada serviría el intento de introducir por la fuerza a los lectores a un punto de vista que contraría de tal manera los supuestos fundamentales de la conciencia ordinaria. Y esta dificultad tiene, propiamente, dos costados que podemos analizar por separado.

En primer lugar debemos afrontar la posibilidad de que la sugerencia hegeliana no sea bien recibida por la conciencia ordinaria. Al fin de cuentas, la conciencia ordinaria puede muy bien no sentir la necesidad de encarar la terapia conceptual que Hegel prescribe, pues no encuentra problema alguno que la

amerite. Ante este problema, que podríamos denominar “motivacional”, Hegel responde que, si bien usamos todo el tiempo estos conceptos fundamentales, o categorías, no reconocemos, por lo general, el impacto que su aplicación tiene en la manera en que vemos el mundo y actuamos en él. Por esa razón no vemos la importancia de reflexionar críticamente sobre ellos:

> Todos poseen y usan la categoría completamente abstracta de ser. “El sol está en el cielo”; “estas uvas están maduras”, y así *ad infinitud*. O, en un grado más elevado de educación, procedemos a las relaciones de causa y efecto, fuerza y manifestación, etc. Todo nuestro conocimiento e ideas está enredado en una metafísica y gobernado por ella; ella es la red que mantiene junto todo el material concreto que nos ocupa en nuestra acción y emprendimientos. Pero esta red y sus nudos están hundidos en nuestra conciencia ordinaria debajo de muchas capas de materia. Esta materia la constituyen nuestros propios intereses y los objetos con los que nos ocupamos, mientras que los hilos universales de la red permanecen fuera del alcance de nuestra vista y no son hechos el tema de nuestra reflexión de manera explícita. (Hegel, 1984: 265. La traducción del pasaje ha sido modificada en base a la edición inglesa, en Hegel, 1985)

Para convencer a la conciencia ordinaria de que es necesario adoptar el punto de vista de la razón especulativa, o dialéctica, bastará con mostrarle las muchas formas en que la perplejidad intelectual y la frustración práctica se manifiestan cuando no lo hacemos. Teniendo esto en cuenta podemos caracterizar a la *Fenomenología* como un catálogo de intentos fallidos o experiencias frustrantes, profusamente comentado. Ante el desfile dramático de los diversos esquemas conceptuales (o formas de conciencia), el lector comprenderá la necesidad de emprender la terapia recomendada.

En segundo lugar, y aun habiendo resuelto el problema motivacional, debemos afrontar el hecho de que el proceso pedagógico que la *Fenomenología* propone al lector se presenta como contraintuitivo e intelectualmente demandante, en la medida en que el punto de vista del conocimiento filosófico supone que las certezas del sentido común sean derribadas, una tras otra. Hegel reconoce que al negarle el uso de las ideas que le son familiares, la conciencia ordinaria siente que el suelo firme sobre el que se asentaba se esfuma bajo sus pies. En este respecto la *Fenomenología* cumple con la tarea de ayudar a la conciencia a cuestionar gradualmente sus antiguas certezas hasta el punto en el que sea capaz de abandonarlas.

Estas dificultades que la *Fenomenología* debe afrontar para lograr su objetivo determinan en buena medida ciertos rasgos particulares del texto que suelen dificultar la comprensión, si no prestamos la debida atención. El relato de la *Fenomenología* avanza de la mano de dos puntos de vista divergentes que no siempre es sencillo mantener separados. Por un lado está el punto de vista de la conciencia ordinaria, que transita las distintas experiencias como una progresión que va de la certeza a la desesperación. Por otro lado está el punto de vista de Hegel (y del propio lector), en tanto observador que ya ocupa el punto de vista especulativo o filosófico, y que por lo tanto es capaz de ver lo que la conciencia ordinaria por sí sola no puede ver, a saber: qué es lo que está mal en una forma de conciencia determinada y por qué. Tenemos que hacer un esfuerzo importante para distinguir aquellos pasajes del texto que articulan el punto de vista de la forma de conciencia en cada caso examinada, de aquellos que corresponden más bien al comentario y las reflexiones del propio Hegel.

La dialéctica de la conciencia (dialéctica del objeto)

La dialéctica de la *Fenomenología* se pone en marcha, en el capítulo titulado "A. Conciencia", con el examen de una serie de concepciones acerca de nuestro conocimiento: distintas respuesta a las preguntas de qué es lo que conocemos y cómo lo conocemos. A medida que la dialéctica de la conciencia progresa vemos sucederse distintas concepciones de lo que es su objeto, lo otro de la conciencia. La primera tentativa es analizada por Hegel en el apartado que lleva por título "La certeza sensible, o el esto y la suposición". Vamos a seguir con algún detalle esta primera figura del capítulo sobre la conciencia con la intención de ilustrar algunos de los planteos generales que hemos venido desarrollando.

Desde el punto de vista de esta primera forma de la conciencia la mejor manera de conocer el mundo consiste en experimentarlo de manera directa o intuitiva, sin aplicar conceptos a lo experimentado. Se trata de lo que Hegel

denomina conocimiento inmediato, por oposición a una forma de conocimiento mediata; mera aprensión, por oposición a la comprensión.[6] Ahora bien, ¿cuál es la suposición problemática que subyace al punto de vista analizado? Pareciera que la suposición fundamental que Hegel considera problemática es la de que en la medida en que no utilizamos conceptos estamos en condiciones de captar las cosas en su más estricta individualidad, sin hacer abstracción alguna de su especificidad o su pura particularidad, y que de este modo nos hacemos con el conocimiento más rico y verdadero. Éste es un conocimiento de las cosas como entidades singulares concretas.

Recordemos, antes de seguir, el diagnóstico hegeliano general sobre nuestro esquema conceptual y la importancia asignada a las categorías de individuo y universal. El objetivo de Hegel es mostrar que la concepción que la certeza sensible tiene de la individualidad de los objetos de conocimiento debe conducir tarde o temprano a problemas, pues se trata de una concepción inadecuada o unilateral de la individualidad, en tanto que este rasgo de las cosas es concebido como algo independiente, o incluso opuesto, al rasgo de la universalidad.

La estrategia central de Hegel consiste en argumentar que aquello que la "certeza sensible" capta en la experiencia no es algo único, privativo del objeto individual (lo que Hegel denomina "el esto"). Así, la crítica de esta forma comienza cuando Hegel pregunta qué es "el esto" de la certeza sensible:

> Deberá, pues, considerarse el objeto para ver si es, en realidad, en la certeza sensible misma, una esencia como la que pretende ser; si este su concepto de ser esencia corresponde al modo como se halla presente en dicha certeza. Para lo cual no debemos pararnos a reflexionar y meditar sobre lo que en verdad pueda ser, sino considerarlo solamente tal y como la certeza sensible lo tiene en ella.
>
> Hay que preguntarle, por tanto, a *ella* misma: *¿qué es el esto?* Si lo tomamos bajo la doble figura de su ser como el ahora y el aquí, la dialéctica que lleva en él cobrará una forma tan inteligible como el esto mismo. A la pregunta de ¿qué es el ahora? Contestaremos, pues, por ejemplo: el ahora es la noche. Para examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento. Escribiremos esta verdad; una verdad nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si ahora, este mediodía revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía.
>
> El ahora que es la noche se conserva, es decir, se le trata como aquello por lo que se hace pasar, como algo que es; pero se muestra más bien como un algo que no es. El ahora mismo se mantiene, sin duda, pero como algo que no es

> noche; y asimismo se mantiene con respecto al día que ahora es como algo que no es tampoco día o como algo negativo en general. Por lo tanto, este ahora que se mantiene no es algo inmediato, sino algo mediado, pues es determinado como algo que permanece y se mantiene por el hecho de que un otro, a saber, el día y la noche, no es. Lo que no impide que siga siendo, tan simplemente como antes, el ahora, y que sea, en esta simplicidad, indiferente hacia lo que sigue sucediendo en torno a él; del mismo modo que la noche y el día no son su ser, tampoco él es día ni noche; no le afecta para nada este su ser otro. A este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un no esto al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos un universal; lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible. (Hegel, 2009: 64-65)

Se ve entonces que en el intento mismo de articular su pretendido saber, la forma de la conciencia ordinaria que llamamos "certeza sensible", termina arribando a una posición contraria a la suposición fundamental que le servía de partida. Se suponía que nuestro conocimiento era conocimiento de un objeto individual, único en su singularidad; un "esto", determinado como lo que está aquí y ahora. Pero al tratar de expresar este conocimiento que se consideraba inmediato y puramente individual terminamos descubriendo que su contenido verdadero es lo universal. Hegel puede afirmar esto pues la misma estrategia que hemos considerado respecto del ahora puede dirigirse contra la otra forma del esto, que es el aquí. También puede oponerse una objeción similar al siguiente intento de la conciencia ordinaria por salvaguardar la integridad del punto de vista de la certeza sensible: restablecer la capacidad individualizadora de las expresiones "aquí" y "ahora" relativizándolas a un sujeto determinado que tiene la experiencia. Veamos como fracasa este intento:

> La fuerza de su verdad reside ahora, pues, en el yo, en la inmediatez de mi vista, de mi oído, etc.; la desaparición del ahora y el aquí singulares que nosotros suponemos se evita porque yo los tengo. El ahora es día porque yo lo veo; el aquí es un árbol por lo mismo. Pero la certeza sensible en esta relación experimenta en sí misma la misma dialéctica que en la relación anterior. Yo, éste, veo el árbol y afirmo el árbol como el aquí; pero otro yo ve la casa y afirma que el aquí no es un árbol, sino que es la casa. Ambas verdades encierran el mismo título de legitimidad, que es el carácter inmediato del ver y la seguridad y la aseveración de ambas en cuanto a su saber; pero una de ellas desaparece en la otra… El yo sólo es universal, [tanto] como ahora, aquí o este, en general; cierto es que lo que supongo es un yo singular, pero del mismo modo que no podemos decir lo que suponemos en el aquí y el ahora, no podemos decir tampoco lo que suponemos en el yo. (Hegel, 2009: 66)

Podemos observar que en ningún momento se trata de instruir a la conciencia ordinaria con verdades que le son ajenas. Es la propia conciencia ordinaria la

que experimenta la unilateralidad de sus propias concepciones, en la medida en que cada intento de expresar mediante el discurso lo que ella supone se ve coronado por la frustración. A medida que las frustraciones se acumulan vemos el tránsito de la conciencia ordinaria, desde la certeza a la desesperación. Finalmente la estructura conceptual que articulaba el punto de vista de la conciencia ordinaria en esta etapa es abandonada a favor de una nueva forma que parece capaz de resolver las aporías que surgieron durante el primer intento. Llegamos así a la primera transición de la dialéctica de la conciencia (que es también la primera de las transiciones de la *Fenomenología*): la nueva forma de conciencia que surge como alternativa es abordada por Hegel en el apartado que lleva por título "La percepción, o la cosa y la ilusión".

Habiendo comprobado que es imposible pensar de manera coherente su objeto en términos de una esencia única individual, la conciencia está preparada ahora para concebir a los objetos como constituidos por características comunes compartidas por otros individuos, y, de este modo, a pensar los objetos tanto en términos de individualidad como de universalidad:

> La certeza inmediata no se posesiona de lo verdadero, pues su verdad es lo universal; pero quiere captar el esto. La percepción, por el contrario, capta como universal lo que para ella es lo que es (…) Como su principio, lo universal, es en su simplicidad algo mediado, el objeto debe expresar esto en él como su naturaleza, mostrándose así como la cosa de múltiples cualidades. (Hegel, 2009: 71)

Ahora, la conciencia concibe a sus objetos como combinaciones de propiedades sensibles y de este modo trata a cada objeto individual como un haz o manojo de universales.[7] Sin embargo, por muy prometedora que la nueva forma de conciencia parezca, incluso en la medida en que su concepción del objeto parece más equilibrada al incorporar el aspecto de la universalidad en la determinación del individuo, el esquema conceptual que articula el punto de vista de la "Percepción" no carece de dificultades. Las dificultades provienen, justamente, de la concepción unilateral o limitada de lo universal que subyace a esta forma de conciencia, concepción que, en última instancia, hará imposible superar la oposición entre las categorías de universal

e individuo. En el siguiente pasaje de la *Fenomenología* Hegel recapitula la situación dilemática en que viene a caer esta segunda forma de conciencia:

> Partiendo del ser sensible, [el objeto] se convierte en algo universal; pero este universal, puesto que proviene de lo sensible, es esencialmente condicionado por ello mismo, y, por tanto, no es, en general, verdaderamente igual a sí mismo, sino una universalidad afectada de una contraposición, y esto explica por qué se separa en los extremos de lo singular y lo universal, del uno de las propiedades y del también de las materias libres. … La sofistiquería del percibir trata de salvar estos momentos sustrayéndolos a su contradicción y de retenerlos mediante la separación de los puntos de vista, mediante el también y el en tanto que, y, por último, de captar lo verdadero por medio de la distinción de lo no esencial y de una esencia contrapuesta a ello. Sin embargo, estos recursos, en vez de cerrar el paso a la ilusión en el aprehender, se muestran por sí mismos como nulos; y lo verdadero, que debe ser ganado mediante esta lógica del percibir, resulta desde uno y el mismo punto de vista lo contrario y tiene como su esencia la universalidad carente de toda distinción. (Hegel, 2010: 80)

Esta forma de conciencia genera una oscilación entre dos puntos de vista contrapuestos, desde los cuales el objeto exhibe, alternativamente, los rasgos de la unidad y la multiplicidad. Los diversos conceptos y formulismos que esta forma de conciencia pone en juego con la intención de salvar la situación (la “sofistiquería” que Hegel denuncia), no logran resolver la tensión, en la medida en que no es posible comprender la unidad del objeto partiendo de una concepción de lo universal limitada por su origen en el ámbito sensorial.

Hemos abordado el apartado de la percepción sin dedicarle la misma atención que a la forma de conciencia anterior. Hemos dejado fuera, en este caso, el examen de varias de las estrategias que la conciencia ordinaria ensaya, sucesivamente, para tratar de defender su punto de vista. Todas ellas son, por cierto, muy interesantes, y habilitan innumerables referencias a complejos debates ontológicos que perduran hasta la actualidad. A pesar de estas omisiones, nuestra presentación ha sido adecuada al objetivo de ilustrar las ideas generales que habíamos introducido al comienzo. Hemos tratado de poner en relación las dificultades que experimenta la conciencia en cada una de las formas examinadas con la limitación o parcialidad con la que, en cada caso, son comprendidas las categorías básicas de individuo y universal. Esta pauta general puede aplicarse a la transición a la forma subsiguiente de la dialéctica de la conciencia, abordada por Hegel en el apartado “Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible”.

La conciencia no encontrará, sin embargo, reposo en esta forma, y la dialéctica del objeto se interrumpirá en ella para dar paso a una dialéctica de la subjetividad. Con esta transición el foco de interés se traslada del modo en que la conciencia concibe las cosas en el mundo al modo en que ésta se concibe a sí misma como sujeto. Pasamos de la actitud puramente teórica que es el denominador común de las formas examinadas en la dialéctica de la conciencia, a la actitud práctica, según la cual nos comprendemos como agentes que actúan en el mundo, y de este modo nos ponemos a nosotros como sujetos en el centro de las cosas.

Hay que advertir que las razones de esta transición no son del todo claras, y que reconocidos intérpretes del pensamiento de Hegel ofrecen respuestas divergentes a esta cuestión. Podemos encontrar una explicación plausible de esta transición en el hecho de que habiendo encontrado que la actitud teórica de la ciencia conduce a diversas aporías, en la medida en que intenta comprender el mundo haciendo abstracción del modo en que aparece a sujetos como nosotros que estamos en él, la conciencia pasa ahora a ensayar diversas formas de ver el mundo como algo con lo que está primariamente involucrada de manera práctica.

La dialéctica de la autoconciencia (dialéctica de la subjetividad)

Vamos a encarar ahora la parte final de esta exposición con el abordaje de la primera etapa de la dialéctica de la subjetividad examinada en la segunda parte de la *Fenomenología*, titulada "B. Auto-conciencia". Se trata de un pasaje célebre que lleva por título "Independencia y dependencia de la autoconciencia: señorío y servidumbre", y que es generalmente referido como la "dialéctica del amo y el esclavo".

Debemos tener en cuenta que, así como la actitud teórica de la conciencia mostraba ser parcial o unilateral al sustraerse a sí misma del mundo para adoptar la perspectiva puramente objetiva en un espectador, la actitud práctica de la autoconciencia también comienza por exhibir una forma unilateral en

tanto intenta imponerse en el mundo de una manera absoluta o ilimitada. Tal como ha hecho en la dialéctica de la conciencia, Hegel intenta mostrar que las aporías de la autoconciencia también se deben imputar a las formas deficientes en que son concebidas las categorías de universal e individuo; aunque esta vez no en relación con el objeto, sino con el sujeto.

La primera forma, fugaz, que adquiere la autoconciencia en esta perspectiva nos ofrece una representación del sujeto como ser vivo arrojado a un mundo de cosas vivas:

> Lo que la autoconciencia distingue de sí misma como lo que es tiene también, en sí, en cuanto se lo pone como lo que es, no sólo el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino que es ser reflejado en sí mismo, y el objeto de la apetencia inmediata es algo vivo. (Hegel, 2010: 108)

Hegel sugiere, sin embargo, que la autoconciencia no puede encontrar una satisfacción adecuada si procede a identificarse a sí misma con este mundo de cosas vivas, puesto que en el nivel de la existencia biológica no hay propiamente lugar para la individualidad y la independencia que la autoconciencia reivindica para sí misma: lo importante en este nivel es más bien lo universal o el género, que se perpetúa a través de los sucesivos individuos que nacen, se reproducen, y mueren. De modo que el yo, en tanto individuo, debe concebirse a sí mismo como algo distinto de la mera animalidad, y en general como algo distinto de una mera cosa natural con sus determinaciones dadas.

Luego de esta comprobación la subjetividad intenta preservar el sentido de su propia individualidad e independencia en el marco de la relación práctica del deseo o la apetencia: la autoconciencia intenta afirmar su independencia ejerciendo su voluntad sobre las cosas, sometiendo el objeto. El problema es que la satisfacción del deseo por esta vía implica la negación de la independencia del objeto, y, en última instancia su destrucción; pero una vez que éste es destruido el sujeto no tiene nada sobre lo que pueda ejercer control y de ese modo afirmar su individualidad:

> La apetencia y la certeza de sí mismo alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la

> superación de este otro; para que la superación sea, tiene que ser este otro. Por tanto, la autoconciencia no puede superar el objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce, así como reproduce la apetencia. (Hegel, 2010: 112)

A continuación del pasaje citado Hegel ofrece una anticipación de lo que vendrá a resolver el conflicto. Aprovechamos la oportunidad para recordar algo sobre lo que se llamó la atención unas páginas atrás: en el texto de la *Fenomenología* se confunden, muchas veces, las voces de dos enunciadores. Por un lado está la voz de la conciencia que trata de superar los escollos que surgen en el despliegue de sus propias suposiciones. Por otro lado está la voz de un observador que comprende las situaciones y las dificultades que atraviesa la conciencia desde una perspectiva exterior, aportando a veces un comentario o resumen *a posteriori* y otras veces una suerte de adelanto de lo que está por venir. Algo así como los resúmenes que estamos acostumbrados a ver al principio y al final de los distintos capítulos de las series televisivas:

> La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia… Es una autoconciencia para una autoconciencia. Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro; el yo, que es el objeto de su concepto, no es en realidad objeto; y solamente el objeto de la apetencia es independiente, pues éste es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma. En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto del espíritu. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo. (Hegel, 2010: 112-113)

La autoconciencia sólo comenzará a comprender correctamente lo que ella es cuando empiece a ver que el mundo contiene otras autoconciencias, pues en ellas encontrará un objeto en el que puede reconocerse a sí misma (un otro de su misma índole). La clave de la autoconciencia yace, pues, para Hegel, en la relación de reconocimiento mutuo de las autoconciencias o sujetos individuales. En este adelanto, Hegel deja en claro, sin embargo, que la autoconciencia no comprende esto de manera inmediata, sin pasar previamente por una serie de experiencias pedagógicas más bien dolorosas.

En el primer momento en que dos autoconciencias se enfrentan cada una de ellas intenta obtener este reconocimiento de la otra, sin otorgarlo

simultáneamente a ésta. El logro de este reconocimiento unilateral implica, según Hegel, una lucha a muerte entre las dos autoconciencias. Esta implicación es bastante curiosa y amerita un breve examen.

Para algunos interpretes la lucha a muerte que se establece entre las dos autoconciencias es un mero efecto colateral de la unilateralidad de la relación que se intenta establecer: cada uno intenta someter al otro sin ser sometido, y la muerte aparece aquí como un límite más bien accidental de las estrategias que cada uno emplee de cara a este objetivo. Sin embargo, esta interpretación no parece hacer justicia a lo que Hegel tiene en mente. La muerte parece tener un papel central en la experiencia que deben atravesar las dos autoconciencias. En primer lugar, no parece haber otra manera de que un sujeto se muestre como tal ante otro sujeto (y que esto ocurra es condición de todo lo demás que pueda ocurrir), si no resalta en el entorno como algo distinto de una mera cosa natural, y esto se cumple sólo en la medida en que cada uno de ellos se muestra dispuesto a arriesgar su vida, esto es, en la medida en que cada uno de ellos muestra al otro que está preparado para sacrificar su existencia como objeto. Por otro lado, esto mismo es lo que cada una de las autoconciencias reivindicaba para sí misma antes del encuentro, pues, como hemos visto, al identificarse con su mera existencia natural era posible retener el sentido de su individualidad.

Ahora bien, la disposición a poner en riesgo la propia vida es una condición del reconocimiento, pero la muerte no deja de ser, con esto, también un límite de cara al mismo. En palabras de Hegel:

> Ahora bien, esta comprobación por medio de la muerte supera precisamente la verdad que de ella debiera surgir, y supera con ello, al mismo tiempo, la certeza de sí misma en general; pues, [así] como la vida es la posición natural de la conciencia, la independencia sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación natural de la conciencia, la negación sin la independencia y que, por tanto, permanece sin la significación postulada del reconocimiento. (Hegel, 2010: 116)

Cuando la lucha culmina con la muerte de uno de los sujetos el camino al reconocimiento se ha cerrado: el sujeto triunfante no tiene ya en frente a otro sujeto al cual imponerse. A lo sumo ha quedado demostrado que ambos estaban dispuestos a arriesgar sus vidas hasta *la última consecuencia*.

Este resultado negativo se evita sólo en la medida en que alguna de las dos autoconciencias tema por su vida, abandonando la lucha por el reconocimiento y sometiéndose, así, a la otra. El sujeto que ha temido por su vida será ahora esclavo, el otro será el amo. Nos encontramos así con una cierta relación de reconocimiento, pero no es todavía la relación de reconocimiento mutuo que, según Hegel, está a la base de una comprensión satisfactoria de la autoconciencia. La estructura del reconocimiento mutuo se encuentra, en esta etapa, distribuida unilateralmente entre los dos sujetos: por un lado tenemos al amo, el sujeto que es reconocido sin reconocer, y por el otro al esclavo, el sujeto que reconoce sin ser reconocido. En la estructura resultante el amo afirma su individualidad y su independencia ante el esclavo, ejerciendo su poder sobre él. Al mismo tiempo afirma su independencia frente al mundo interponiendo al esclavo trabajador entre él y la naturaleza. Sin embargo, la condición del amo no debe ser sobrevalorada. A pesar de que ha probado su condición a los ojos del otro, no queda claro de qué manera pueda considerarlo como algo distinto de un mero objeto, en la medida en que el esclavo, como cualquier objeto, es un mero instrumento de su voluntad. Lo que inicialmente parecía ser el logro del amo se muestra, en una segunda inspección, como lo contrario. La autoconciencia que ha triunfado en la lucha a muerte obtiene su reconocimiento de un individuo al que considera indigno de su reciprocidad, y por esto mismo, y contra toda apariencia, el amo se encuentra de pronto en la situación de la que había partido: a merced de los objetos.

Nos queda todavía por recoger el segundo aspecto de esta experiencia que han transitado las dos autoconciencias al considerar la situación del esclavo. Es éste el que, según Hegel, habrá de convertirse finalmente en una autoconciencia independiente, en un sujeto libre. El primer paso en esta dirección lo ha dado el esclavo en el momento mismo en que adquirió su condición de tal: al haber experimentado el temor ante la muerte el esclavo supera la condición de una mera cosa, con las determinaciones que le eran propias como un ser vivo antes de que hubiera tomado esa elección en el marco de la lucha a muerte:

> En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. (Hegel, 2010: 119)

Esta experiencia del temor a la muerte es, sin embargo, tan sólo el comienzo de la sabiduría. El trabajo es, también, un elemento formativo esencial. En función de su condición servil el esclavo se ve forzado a reprimir sus propios deseos, y en la medida en que aprende a controlarlos, finalmente, se ubica en una posición superior a la del amo. Este último interponía al esclavo entre él y el objeto de su deseo, de modo que su satisfacción se realiza en la mera negación o consumo del objeto que el esclavo le proporciona. Pero por esa razón, esa satisfacción, afirma Hegel, tiende a desaparecer, pues "le falta el lado objetivo o la subsistencia" (Hegel, 2010: p. 120).

> El trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio negativo o la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma. (Hegel, 2010: 120)

El esclavo no consume las cosas que produce, pues produce para su amo; debe trabajar sobre ellas para elaborarlas dejándolas, sin embargo, en la existencia. De este modo puede expresar su individualidad en el trabajo y reconocerse, así, en el objeto perdurable que es su producto.

Con las experiencias del amo y del esclavo, y su correspondiente dialéctica, apenas hemos comenzado el trayecto formativo que la *Fenomenología* ofrece al lector. Sin embargo, en este tramo inicial, el lector que reflexiona con Hegel sobre las experiencias que sucesivamente atraviesa la conciencia ya puede empezar a reconocer las insuficiencias y la unilateralidad de algunas de sus convicciones más firmes. En la misma medida en que se aleja de sus viejos hábitos se aproxima al punto de vista del conocimiento científico, el punto de vista propiamente filosófico. La exposición sistemática de las categorías

fundamentales del conocimiento científico y su interrelación, y el despliegue del contenido mismo del conocimiento filosófico no corresponden, como ya hemos dicho, a la *Fenomenología*.

En estos pasajes de la dialéctica de la autoconciencia que hemos abordado también podemos ver un elemento característico de la concepción hegeliana de la subjetividad. Podemos, por caso, poner en contraste las dificultades y las diversas y complejas mediaciones (interacciones) que condicionan, para Hegel, el logro concreto de la subjetividad y la libertad con la inmediatez y la abstracción propias del *cogito* cartesiano. Podríamos incluso culpar a Descartes por la marcada inclinación hacia la primera persona que es un rasgo característico de la filosofía moderna. Lo cierto es que Descartes, y muchos filósofos que lo siguieron, dieron por sentado que la certeza y el conocimiento que tenemos de nosotros mismos son inmediatos y de un orden superior al que podemos esperar obtener respecto de otros objetos, o incluso de otros sujetos: yo estoy seguro de mí mismo y de mi absoluta independencia como de ninguna otra cosa. No menos importante es el hecho de que esta absoluta independencia del yo se descubre, en Descartes, por medio del puro pensamiento (lo que prepara el camino para la posterior caracterización de la subjetividad en términos espirituales, al margen de la dimensión corporal). El sujeto hegeliano, por el contrario, es inconcebible desde una perspectiva meramente teórica, y con esto no sólo se hace lugar a la corporalidad insoslayable del sujeto, sino que además se señala que la subjetividad no es algo dado a la actividad teórica para su contemplación, sino más bien un logro práctico que se vuelve incomprensible si hacemos abstracción de las formas concretas en que este sujeto se relaciona con su mundo. En última instancia, la relación del reconocimiento mutuo que está a la base de la concepción hegeliana de la subjetividad sólo se realiza plenamente en el marco de una cierta comunidad política.

Actividades

1. En el apartado “Contexto cultural” se hace referencia a una serie de críticas que, hacia fines del siglo XVIII, habían hecho tambalear al pensamiento ilustrado. Te propongo que construyas un cuadro sencillo, de tres columnas por tantas filas como consideres necesarias para hacer lugar a todos los debates que se mencionan. Te sugiero que pongas título a cada columna. En la primera columna consignarás la posición ilustrada y en la tercera la que corresponde a los críticos. Tendrás un poco más de trabajo al completar la columna central con un título que sea representativo del tema específico de cada debate.
2. En algunas ocasiones, el texto refiere a otros filósofos o corrientes intelectuales que se consideran importantes para comprender el pensamiento hegeliano. Te propongo que, luego de un rastreo integral del texto, redactes un breve informe (de alrededor de una carilla por cada tópico) en el que plantees las diversas consideraciones que pueden aducirse acerca de la relación entre el pensamiento de Hegel y:

a) el romanticismo
b) Baruch Spinoza
c) Aristóteles
d) Immanuel Kant
e) Johan G. Fichte

3. Algunas palabras llevan sobre sí una carga excesiva. De este tipo son muchas de las palabras que podríamos denominar “filosóficas”. Así, la etiqueta de “idealista” se puede colocar (y de hecho se coloca) a cosas que son bastante diferentes las unas de las otras. Platón y Aristóteles, Kant, Berkeley, Hegel, Bradley y muchos más pueden considerarse desde la perspectiva de alguna forma de idealismo. Te sugiero que investigues en este mismo libro o en un diccionario de filosofía (podrías empezar por la entrada “idealismo”), otras posiciones consideradas idealistas y que compares las razones que en un caso y otro hacen aplicable dicha caracterización. Consigna por escrito los resultados de la búsqueda.

4. Confecciona un texto breve que cumpla con las siguientes condiciones: a) debe ofrecer una respuesta a la pregunta: ¿Cuál es el objetivo general de la *Fenomenología del espíritu*?, b) debe ilustrar lo dicho en a) mediante referencia concreta a la dialéctica de alguna de las formas de conciencia abordadas.

5. Respecto de la dialéctica de la subjetividad, responde a los siguientes interrogantes:

A. ¿Qué dirías que se propone Hegel con el pasaje comúnmente aludido como "la dialéctica del amo y el esclavo"?

B. ¿Por qué razón, los primeros intentos de la autoconciencia por lograr el reconocimiento conducen a una lucha a muerte?

C. ¿Cuál es, en general, el valor de la muerte en la dialéctica que atraviesan las autoconciencias en busca del reconocimiento? ¿De que maneras está implicada la muerte en las experiencias específicas del amo y del esclavo?

D. ¿En qué sentido puede decirse que la posición del esclavo es más ventajosa que la del amo?

6. ¿Podrías establecer una comparación entre la concepción hegeliana de la subjetividad y alguna otra de las abordadas en este libro? ¿Qué tanto difieren o se asemejan, en otros aspectos, las posiciones filosóficas sujetas a comparación?

Notas

[1]El *Gymnasium* corresponde a nuestro nivel medio o preuniversitario en el sistema educativo alemán y de otros países europeos que conservan el esquema educativo básico implantado durante la Reforma Protestante. Curiosamente, hay actualmente en la Argentina un *Gymnasium* dependiente de la Universidad Nacional de Tucumán.

[2] La figura del *Privatdozent* suponía un primer reconocimiento académico. Se le otorgaba la habilitación para ofrecer sus cursos en el ámbito de la Universidad, pero sin establecerse una relación de dependencia laboral estable con la institución que, por supuesto, no pagaría salario alguno. La mantención de un

Privatdozent dependía exclusivamente de los aportes económicos de su alumnado.

[3] Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), fue un filósofo y escritor alemán, crítico del racionalismo de la Ilustración alemana tardía. Sus polémicas más importantes las mantuvo con el idealismo trascendental kantiano (especialmente en la formulación de Fichte) y el idealismo romántico propuesto por Schelling hacia el final de su carrera.

[4] El movimiento estaba integrado, entre otros, por Friedrich Schlegel, Friedrich von Hardenberg (más conocido como Novalis), Friedrich Whilhelm Joseph Schelling, Friedrich Schleiermacher, Ludwig Tieck. Friedrich Hölderlin también frecuentaba el círculo.

[5] Ocurre, por lo general, que los primeros ensayos de interpretación de un pensador cualquiera no se apoyan sobre la totalidad de la obra. La interpretación comienza a trabajar sobre la base de las obras que han llegado a llamar la atención en primera instancia y solo luego, y paulatinamente, comienza a profundizar en los antecedentes de estas. El enfoque que hacemos desde la primera perspectiva puede verse enriquecido y corroborado desde la segunda, pero también puede ser que la demanda más bien sea la de modificar nuestra interpretación inicial, incluso en aspectos sustanciales.

[6] El lector puede poner este planteo en relación con lo expuesto a raíz de Kant. Este último considera a la intuición como una forma de representación que se refiere de manera inmediata a su objeto, mientras que los conceptos lo hacen siempre de manera mediata; esto es, en última instancia a través de alguna intuición. Pero no podemos ser conscientes de nuestras intuiciones si estas no han sido sometidas, previamente, a la actividad sintética del entendimiento, y esto requiere de la aplicación de conceptos.

[7] El lector, sin dudas, encontrará esta posición semejante a la de David Hume.

Bibliografía

Atkins, K. (Ed.). (2006) *Self and Subjetivity*. Oxford: Blackwell.

Beiser, F. (2005). *Hegel*. New York: Routledge.

Hegel, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Vol. III). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

——— (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.

——— (1984). *Introducción a la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Aguilar.

——— (1985). *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

——— (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza.

——— (2009). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

——— (2010). *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*. En Hegel, G.W. F. *Hegel* (Vol. I). Madrid: Gredos.

Henrich, D. (1990). *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Ávila.

Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.

Kroner, R. (1981). *El desarrollo filosófico de Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.

Reale, G. (1999). *Guía de Lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Barcelona: Herder.

Solomon, R. C. (1983). *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's "Phenomelogy of Spirit"*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Stern. R. (2002). *Routledge Philosophy GuideBook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*. New York: Routledge.

Taylor, C. (2010). *Hegel*. Barcelona: Anthropos.

Valls Plana, R. (1979). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Laia.

CAPITULO 6

Marx, fuera de sus límites

Maximiliano A. Garbarino

Invitación a Marx

Carl Marx es, sin lugar a dudas, un pensador renombrado dentro y fuera de la filosofía. Este intelectual, nacido en Alemania en 1818 y muerto en 1883 en Londres, ha dejado una estela que marca tanto la academia como, sobre todo, la política mundial de parte del siglo XIX y casi todo el XX. Su importancia en este plano es difícil de exagerar. La tarea que se propuso fue la de analizar la sociedad capitalista hasta encontrar el núcleo de su injusticia, pero también el germen del cambio (el proletariado) hacia otra sociedad (una sociedad sin clases sociales, sin explotación: una sociedad comunista). Por eso durante toda su vida Marx mantuvo la actitud de fundir teoría y práctica política. Esto le costará la expulsión de su país en 1843. Entre este año y fines de 1849 vivirá entre París y Bruselas, pero ninguno de estos gobiernos dejó de expulsarlo. Finalmente se instala en Londres (teniendo ocasionales viajes) hasta su muerte.

Sus escritos van desde artículos periodísticos que publicó durante toda su vida, hasta grandes obras de corte teórico (como su obra cumbre: *El Capital*), pasando por conferencias y programas vinculados a organizaciones políticas. Pensador versátil además: se movía en la política, en la filosofía y en la economía como pez en el agua, además de estar impregnado de un conocimiento historiográfico y antropológico realmente vasto para la época.

Entre toda su producción hay una muy singular redactada junto a su entrañable amigo y compañero Friedrich Engels (1820- 1895): hablamos del “Manifiesto Comunista”. Se dice de esta obra que es la segunda, después de la biblia, más editada en todo el mundo. Difícil saberlo, pero la existencia de este mito se

basa en algo insoslayable: es un escrito que ha influido muchísimo en vastos sectores que no se limitan, ni mucho menos, a la academia. En este "panfleto" de fines 1847 – redactado por encargo de la Liga de los Comunistas- los autores combinan un análisis de la dinámica de la sociedad junto con el rastreo de la tendencia que genera su propia superación. Analizaron allí la primacía del *capital* sobre los hombres y la sociedad, la primacía de su lógica implacable de producción de mercancías (un auto, un software o un film, ejemplificaríamos hoy, poco importa), reduciendo al hombre también a ser una de ellas. Pero paralelamente auguran la propia muerte del capitalismo en manos del "proletariado" (aquellos que sólo pierden con esta lógica). Combinan por tanto, un análisis "objetivo" de la sociedad con una invitación a la política revolucionaria, interpelando al "proletariado" a superar esta misma "objetividad" de la que dan cuenta. Por eso Marx, separándose de los pensadores de su momento, proclama que "los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de trasformarlo" (Marx y Engels, 1993: 232).

Desde Oriente hasta Latinoamérica, pasando por parte de África, y toda Europa, su obra influyó en los más diversos movimientos políticos de cambio. Muchos años han pasado desde sus análisis, pero hoy, tanto como ayer, seguimos padeciendo de crisis financieras, crisis de producción, inflación, contracción del mercado laboral y un largo etcétera, que nos siguen azotando como si fueran terremotos o tsunamis. Pero éstos son sucesos naturales, los primeros en cambio son productos humanos aunque "aparezcan" como catástrofes. En definitiva el capital, como decíamos, sigue relegando a los hombres a ser una mercancía más, amputando sistemáticamente una infinidad de posibilidades.

En este pequeño escrito sólo haremos un breve pasaje por algunos de los temas que su vasta obra abarca. Nuestra pretensión máxima es que brinde algunas herramientas básicas a quienes no conocen para nada su obra para que puedan comenzar a acceder a ella de alguna manera. Ningún comentario o artículo puede hacernos prescindir de encarar la lectura directa de al menos alguna de sus obras centrales.

Algunas coordenadas intelectuales

Se suele decir que el pensamiento de Marx tiene tres fuentes: el hegelianismo alemán, el socialismo francés y la economía política inglesa (Balibar, 2000: 11). Pero antes de dar cuenta de ellas, digamos que todo libro que caía en manos del joven Marx era inmediatamente incorporado y transformado. Marx no era un lector dogmático que se afiliara a un pensamiento ya cuajado en una tradición o reflejado en un autor o libro, sino que era un lector crítico que incorporaba lo que le parecía interesante y productivo, y criticaba sin piedad lo que entendía como equivocado. No se puede reducir a Marx a la suma de sus influencias (como a ningún autor importante, claro está), sólo podemos decir de estas fuentes que son el "clima" intelectual donde se forma y de donde toma algunos de sus tópicos para replantearlos de modo original.

En este apartado vamos a puntear algunos temas que daban vueltas en este "caldo de cultivo" intelectual que nos parecen interesantes para empezar a comprender ciertos ejes de su obra.

Los llamados jóvenes hegelianos (entre los que se contó) fueron un grupo de filósofos que partiendo de su reconocido maestro (cuyo pensamiento dominaba en Alemania) se plantearon el desafío de reformularlo en función de un ideario democrático radical. Lo hacían porque básicamente deseaban dar cuenta de los problemas políticos y sociales que aquejaban a Alemania. Hegel, muy esquemáticamente, había dividido a la sociedad en dos grandes planos: el Estado y la sociedad civil. Esta última era el lugar del intercambio entre individuos. Era el lugar del trabajo y la economía, el lugar de las relaciones "privadas". El Estado, por el contrario, era el plano de lo *universal*, es decir, aquello que debe ser de la misma manera para todos. Si pensamos al Estado como la esfera del Derecho, y pensamos a éste como el garante de la igualdad y la justicia, podemos entrever la importancia que le daba Hegel al Estado. Desde la época de la Revolución Francesa, muchos Estados importantes de Europa comenzaron a ejercer esta función universalizante (oponiéndose por principio a las instituciones estamentales que centralmente distinguían entre hombres de diversa jerarquía).

Pero aún cuando el Estado tomaba para sí esas funciones, los jóvenes hegelianos advirtieron que la injusticia y la miseria seguían vigentes. Observaban que en la sociedad civil, en la interrelación entre los individuos, era donde se ejercía la desigualdad. Los jóvenes hegelianos, se ubicaban en el plano del Estado y del Derecho para discutir cómo mejorar la sociedad, cómo hacer de la sociedad civil algo más justo.

Marx, inserto en estos grupos, tempranamente empezó a c orrer el eje y, expresado muy sucintamente, dio vuelta el problema: precisamente en la sociedad civil estaba el problema, pero el Estado sólo era un em ergente de ésta, su pretendida "universalidad" en realidad no era tal, era simplemente una codificación específica de la explotación que sucedía en la sociedad civil. Para decirlo brevemente: cada sociedad civil tenía el Estado que s e merecía, que era le era orgánico y funcional. Por eso dice Marx que "… tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado, no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del Espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de v ida cuyo conjunto resume Hegel… bajo el nombre de *sociedad civil…* " (Marx, 1993: 351).

Pero esto último que di jimos, la centralidad de l a sociedad civil respecto del Estado, era precisamente la "diferencia específica" de M arx respecto de s us "compañeros" de juventud. Hubo muchas cosas que apr endió de éstos y d e Hegel. Este último pensaba a la historia como una sucesión de épocas donde se tejían relaciones intersubjetivas características, una f orma de Estado particular, una Religión, un pensamiento y artes también característicos. Y de cada una de estas grandes épocas de la historia, nacía una nueva y más compleja. En esta línea, para Marx fue todo un problema caracterizar su época (la llamará "capitalista"), es decir, encontrar el núcleo que la definía. Veía en ésta, una etapa histórica donde primaba la miseria al lado de l a extrema riqueza, todo en medio de revoluciones industriales que paradójicamente hubiesen posibilitado garantizar a todos y cada uno de los hombres y mujeres una buena vida. Esta diferencia entre las posibilidades de la sociedad industrial y la realización de las mismas, esta distancia entre la miseria de la clase

trabajadora y la riqueza de la burguesía, mostraba que el problema era la explotación del hombre por el hombre.

Ahora bien, ¿qué era para Marx lo que caracterizaba una época? En la *Ideología Alemana*, junto con Engels, propusieron caracterizar a estas "épocas" sucesivas como modos de producción. "(Un...) modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado *modo de vida* de los mismos" (Marx, 1993: 150). En esta obra, Marx y Engels presentan una serie de modos de producción históricamente sucesivos (comunal, esclavista, feudal, capitalista) en donde se van complejizando las relaciones de propiedad, la división del trabajo y su forma.

Desde esta concepción, el hombre está históricamente determinado (no hay una *naturaleza* humana rígida), es el conjunto de las relaciones sociales de una época y estas se caracterizan por *cómo produce y reproduce* el hombre su sociedad. Una época no se determinará entonces por su Estado o su arte o sus ideas, sino que lo hará según la forma en cómo producen. Esto nos remite inmediatamente al trabajo, de qué manera trabajan, cómo producen los hombres. Y por tanto también refiere a la "división del trabajo", a como se complejiza a lo largo de la historia esta división y a las formas de propiedad características de una época (propiedad comunal, estamental, privada). En el capitalismo el trabajo asalariado será la *forma* de la producción, trabajo asalariado cuyo reverso necesario es el capital que lo explota.

Como vemos, tanto en Hegel como en Marx se pueden ver una sucesión de fases históricas, y aunque caracterizadas de modo completamente diferente, coinciden en que éstas no se suceden pacíficamente sino todo lo contrario. Las revoluciones, las grandes revueltas y los acontecimientos políticos más conflictivos no son vistos necesariamente como retrocesos civilizatorios (aunque también puedan serlo) sino, muchas veces, como "los dolores de parto de la historia". Específicamente para Marx el "motor" de la historia es la lucha de clases.

Precisamente en el *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels dicen: "La historia de toda sociedad humana hasta nuestros días es una historia de luchas de clases"

(Marx, 1993: 246). Esta formulación, ya lejana a lo que los jóvenes hegelianos pudieron pensar, no quiere decir que todo lo que sucede en el pasado es lucha de clases, quiere decir que la historia cambia realmente cuando los sucesos tienen lugar a raíz de la lucha de clases[1].

Pero este punto, quizás, está más relacionado con la tradición del socialismo francés a la que aludíamos anteriormente. Aquí todo se vuelve más opaco por el hecho de que el socialismo francés fue más bien una corriente práctica, política, y no un movimiento intelectual unificado. Fueron los contactos de Marx con círculos militantes socialistas y comunistas los que lo sedujeron y pusieron a pensar en esa línea. No había ninguna referencia teórica central, sí algunos libros e intelectuales destacados, pero en todo caso nada unificado. Incluso al día de hoy se sostiene que en Marx influyeron las discusiones que había en estos movimientos y las ideas y prácticas políticas de sus líderes más que cualquier obra que haya leído perteneciente a esta tradición (Althusser, 2003: 33-52; Bensaïd, 2011: 12-23).

Pero sí podemos ver que tomó de éstos el cuestionamiento a la propiedad privada como forma dominante de la propiedad en el capitalismo; también el problema del trabajo asalariado y la idea de que es la masa de los trabajadores la que centralmente hará la revolución para cambiar la sociedad. ¿Cambiar hacia qué? Bien, y este es otro tópico de los socialistas y comunistas: cambiar hacia una sociedad sin clases sociales.

Entre los “socialistas”, se encuentran los llamados por él mismo “socialistas utópicos”: Saint-Simón, Owen y Fourier. Estos hacían una crítica al capitalismo en general porque entendían que las relaciones entre el capital y el trabajo no permitían mejorar la condición socio económica de las masas. El embrutecimiento por los bajos salarios, por la falta de educación, por la dureza misma del trabajo moderno, sumado a la concentración de la propiedad privada, llevaba a estos hombres a pensar que la inercia de la sociedad no conducía a un mundo mejor. Por tanto pensaban que había que planificar y controlar la economía y el trabajo. Había primero que educar a los trabajadores y a los burgueses, había que sensibilizarlos y convencerlos de que deberían cambiar algunas reglas de juego que producían estas situaciones

perpetuamente. Aunque Marx y Engels podían reivindicar las buenas intenciones y rescatar las críticas al capitalismo (porque entendían que la miseria no era una consecuencia indeseada o pasajera del capitalismo, sino algo estructural), caracterizaron a estos socialistas, según decíamos, como "utópicos". Y los llamaban así porque pretendían que con buenas intenciones y educación, podían mejorar la condición de los trabajadores. No comprendían que era la propia acción de las grandes masas explotadas (básicamente integrada por trabajadores asalariados) las que podían –y sólo ellas- trasformar su propia situación.

En cuanto a los socialistas "prácticos", Marx compartía la idea de que las banderas de la Revolución Francesa (igualdad, fraternidad, libertad) no habían sido realizadas, o que sólo lo habían hecho en el plano del derecho y del Estado. Es decir, sólo en un plano formal y abstracto, pero en la vida concreta para muchos esto equivalía a la libertad de morirse de hambre, a la fraternidad de la limosna eterna, a la igualdad mentirosa entre la oveja y el león[2]. Debemos tener en cuenta que la Revolución Francesa era un elemento del pasado cercano que funcionaba también como expectativa posible. Un movimiento de grandes masas había tomado en sus manos su destino, pero todavía no terminaba de realizarlo (por lo menos para la gran masa de proletarios). La revolución que era de y para todos (menos de los reyes y los feudales), terminó siendo sólo para una parte: la burguesía.

Agreguemos que de los socialistas franceses (y de los círculos comunistas alemanes) toma la idea de que el fin de la explotación implica una sociedad sin clases (socialista o comunista), donde la propiedad fuera común –no privada-, donde el hombre no se sintiera aislado frente a los demás sino integrado en una sociedad articulada de modo libre y de cooperación sin explotación. Pero aquí el rastro de las ideas del comunismo y la revolución se pierde… eran ideas que círculos militantes, sobre todo de obreros, discutían, eran ideas en estado práctico, por así decirlo, que Marx hizo propia trasformándolas.

Finalmente, la última de las tradiciones de las que abreva nuestro autor: la economía política inglesa. Para Marx, que caracterizaba a una época según *cómo produce* (cómo trabajan, cómo se divide socialmente el trabajo, cómo se

asocian los productores, qué relaciones tejen, etc.), la economía de una sociedad representaba la anatomía de ella. La economía política era la ciencia que estudiaba la sociedad en su dimensión económica y donde el capitalismo estaba más avanzado y por tanto mostraba su lógica más puramente era precisamente en Inglaterra. Ahí se desarrolló fundamentalmente esta ciencia que para Marx tuvo dos grandes exponentes: Adam Smith (1723-1790) y David Ricardo (1772-1823).

Estos pensadores insistieron en que la riqueza no era producto directo del comercio (como sostenían las teorías mercantilistas) ni de la tierra (como sostenían los fisiócratas), sino que radicaba en el *trabajo*. La riqueza pues, era producida socialmente por el trabajo y objetivada (realizada) en las mercancías que pueblan nuestro universo humano (y capitalista). Esta economía política además, sostenía que el trabajo era una mercancía como cualquier otra: se compraba y vendía pues. Pero algo que a veces pasaban por alto, y que Engels se encargó de remarcar en su juventud (cfr. Engels, 2006), es que esta mercancía era precisamente la única que agregaba valor a las demás mercancías. Un montón de maderas, hierros y tornillos valen lo mismo que la suma de cada parte; sólo luego de que el trabajo las convierta en, por ejemplo, una mesa, el valor se ve acrecentado.

La economía política además, partía de una serie de conceptos que no nos son ajenos: capital, beneficio del capital, salario, competencia, renta; y podríamos seguir con un largo etcétera. Lo interesante de estas categorías es que funcionaban (y funcionan) en la ciencia económica para describir el mundo capitalista y para encontrar leyes económicas. Y si no nos resultan, estas categorías, totalmente extrañas por más que seamos ajenos a la ciencia económica, es porque son parte de nuestra vida social. Todos sabemos aunque sea de modo oscuro a qué hacen referencia la “tasa de ganancia”, el “salario” y el “dinero” por ejemplo. Esto es así porque son tanto categorías de análisis científico como categorías que regulan nuestra vida.

Ahora bien, tempranamente Marx estudió esta ciencia porque daba cuenta del capitalismo y de sus leyes económicas, pero desde el principio cuestionó que la economía política parte de una serie de conceptos que no explica. Es decir,

esa cantidad de conceptos –formas- que regulan nuestra vida son pre-supuestos, son el punto de partida. "Estas formas son precisamente las que constituyen las *categorías* de la economía burguesa. Son formas mentales aceptadas por la sociedad, y por tanto objetivas, en que se expresan las condiciones de producción de *este* régimen social de producción *históricamente dado* que es la producción de mercancías" (Marx, 2010: 41). Para Marx entonces, hay que hacer una "crítica" de estas categorías, hay que tratar de explicarlas, y ver que "encubren". Y esta explicación no es sólo un análisis conceptual sino también un análisis histórico, dado que no siempre estas categorías o "formas" que regulan nuestra vida han dominado el mundo económico (otros modos de producción se regían por otras categorías económicas).

Y si no siempre ha sido así, podemos suponer, no seguirán así para siempre. Marx entonces va a concebir a la economía política como una ciencia históricamente situada, destinada a perecer con el capitalismo (si es que este alguna vez muere), pero a la vez susceptible de crítica porque no explica lo que debe explicar: por qué estas categorías (salario, capital, propiedad privada, etc.) rigen nuestra vida y qué encubren. Por eso dos de sus más grandes obras van a hacer precisamente una "crítica de la economía política".

El sabor de la cereza… de Feuerbach. O un materialismo sin Materia

En la primera mitad del siglo XIX el debate político filosófico Alemán, como decíamos, estaba dominado por la figura de Hegel, o mejor, por una caricatura, una simplificación de la filosofía hegeliana (los "pigmeos comentaristas de Hegel" dirá Engels). La forma especulativa de esta filosofía iba *in crescendo* y se discutían ideas de ideas, críticas de críticas, y muchos jóvenes filósofos, incluido Marx, pensaban que estas discusiones estaban desarraigadas del hombre mismo, de su realidad y sus problemas concretos. En este contexto un filósofo alemán llamado Ludwig Feuerbach tuvo el gesto radical –en ese

ambiente- de, contra ese idealismo altamente especulativo, contra esa discusión de ideas cada vez más abstractas, declararse como *materialista*. Así, poniéndose en la vereda de enfrente, por así decirlo, intenta revincular a la filosofía alemana con el hombre concreto. En los primero años de la década del 40, este gesto tuvo en Marx y Engels entusiastas seguidores[3].

La posición materialista, básicamente le da un lugar primario e irreductible a la materia (oponiéndose así a la absoluta subordinación de la materia al pensamiento sostenida por el idealismo), entendiendo al espíritu como un grado superior de la materia, materia que está ahí desde siempre, de modo independiente del pensamiento. Esta concepción entonces reconoce a la materia, con sus leyes eternas, por un lado y por el otro al hombre, un ser *sensible* que intenta comprenderla con su pensamiento. Pero en definitiva, ese hombre sensible también es naturaleza. A ese hombre y sus problemas es a lo que, según Feuerbach, debe dedicarse la filosofía.

Sin embargo, el enamoramiento con Feuerbach duró poco. En 1845, leyendo uno de sus libros, Marx anotó al margen once pequeñas tesis para su uso (privado) ulterior. Muchos años después (1888) Engels las publicaría por entender que allí se encontraba de modo sintético el cambio filosófico de Marx, su ruptura con toda filosofía anterior. El idealismo ya había sido criticado por ellos en casi todas sus obras anteriores, coincidiendo en general con la crítica que le hiciera Feuerbach. Pero ya en la primera de estas tesis aparece una dura crítica al materialismo.

"La falla fundamental de todo materialismo precedente… reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto o de la contemplación*, no como *actividad humana sensorial*, como *práctica;* no de un modo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición con el materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad *objetiva…"* (Marx y Engels, 1993: 229). Por un lado entonces, el materialismo admite la existencia independiente de la materia, pero el problema es que esa materia,

ese objeto, no se conoce por contemplación; hay una actividad del hombre para conocerla. En el materialismo aparece así una esencia de la naturaleza y una esencia del hombre (que intenta conocer por contemplación –ser afectado a través de la sensibilidad por ese objeto constituido y definitivo, ese objeto dado-). Todo el problema de la filosofía consiste en que el hombre reconozca su esencia (que está ahí desde siempre) y viva según ella. Pero sabemos desde Kant y su "sujeto trascendental" que la "mera" percepción no es absolutamente receptiva, hay una actividad del sujeto (por más espontánea que sea) que constituye los objetos. De ahí que Marx sostenga que el lado activo fue desarrollado por el idealismo (Fichte y Hegel básicamente, radicalizando el cisma que Kant hiciera en la filosofía). Del mismo modo, la filosofía de Feuerbach tiende al "catecismo", es decir, tiende a que a través del pensamiento (y la educación) se encuentren las ideas "correctas", aquellas que responden a la esencia de las cosas y del hombre. Es también para el materialismo en definitiva, una cuestión de "ideas". Aunque aspira a objetos concretos, distintos de los "objetos conceptuales", termina construyendo abstracciones: la materia (como algo independiente e inmutable) y la esencia del hombre no son más que eso.

El idealismo tiene la virtud de reconocer una actividad del sujeto en la constitución del objeto; tiene por defecto fundamental que esto sucede aparentemente sólo en la cabeza de los hombres (como actividad subjetiva, y no como actividad objetiva práctica; y por tanto lleva al filósofo/político a discutir ideas de ideas, especulaciones cada vez más alejadas de lo concreto).

El materialismo admite la materia, como decíamos, admite su independencia respecto del pensamiento. Admite también, según dice, al hombre concreto. Sin embargo, para Marx, el objeto no es algo dado (adquirido por contemplación pura), ni el hombre tiene una esencia ahistórica (no tiene una naturaleza fija).

En la *Ideología alemana*, Marx y Engels sostiene que el materialista "no ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda la eternidad y constantemente igual sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de

la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales (…) modifica su organización social con arreglo a nuevas necesidades" (Marx y Engels, 1993: 178). Es decir, el hombre de las cavernas, pongamos por caso, tiene una relación con la naturaleza que es radicalmente distinta de la que puede tener el hombre moderno que la controla y explota. El mundo en que viven, el conocimiento que forjan, y su *naturaleza humana* son distintas. El hombre antiguo atribuirá a los dioses los caprichos de la naturaleza, "¿Pero qué es Júpiter frente al pararrayos?" (Marx y Engels, 2003: 188). El hombre antiguo no se relacionará con los demás y con la naturaleza del mismo modo que lo hace el hombre moderno.

En definitiva, el hombre está condicionado por la materia, pero esa materia es materia humanizada, formada por él, por su actividad (práctica). Y del mismo modo, sostiene Marx en la sexta tesis, "la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales" (Marx, 1993: 231). Y estas relaciones están históricamente determinadas.

Al pensamiento de Marx se lo llamará materialismo histórico o materialismo dialéctico (Balibar, 2000: 7). Materialismo paradójico: no refiere a la materia (entendida como algo dado siempre de la misma manera); aunque sí reconoce que el hombre tiene *condiciones materiales* históricamente situadas. Quizás, para no entrar en confusión cuando se habla del "materialismo" de nuestro pensador, sea práctico recordar que al contemplar un objeto de lo más aparentemente "natural" y "dado" a la sensibilidad ("pura e inocente") como un árbol de cerezas, Marx tenga que aclarar que "…el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue trasplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del *comercio* y, tan sólo *por medio* de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la "certeza sensorial" de Feuerbach" (Marx y Engels, 1993: 179).

Fina ironía para indicar que nuestro mundo circundante, nuestra relación con lo dado, es una relación práctica que implica asímismo la relación con otros hombres. Esta *actividad práctica* que implica nuestra relación con otros hombres, dejada de lado mayormente por la filosofía, puede ser una actividad

trasformadora revolucionaria (la “crítica-práctica”, no sólo teórica)[4]; pero también, el sórdido y perenne trabajo en que se sostiene necesariamente toda sociedad, día tras día, hora tras hora.

Miseria y riqueza del trabajo

El trabajo es la forma en que se relaciona el hombre con la naturaleza. Es por tanto una necesidad de todas las formaciones sociales. El trabajo trasforma la naturaleza, le da forma humana. El hombre produce con el trabajo desde la satisfacción de las necesidades más básicas hasta las más grandes obras de la civilización y la cultura.

Ahora bien, hablar de trabajo en general es hablar de modo abstracto. Para Marx lo importante es analizar qué forma concreta toma el trabajo en determinada época. El trabajo comunitario, el trabajo esclavo, el servil y el asalariado son formas de trabajo muy diferentes que precisamente le dan a cada época su carácter singular[5].

Por tanto, una de las primeras tareas que se propone Marx en su juventud es analizar el trabajo asalariado, la forma específica del trabajo en la era capitalista. Estando en París en 1844, luego de haber empezado a estudiar economía política, escribe unos cuadernos hoy conocidos como los “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”. Estos escritos no estaban pensados para ser publicados y de hecho se conocen recién en 1932. Pero una vez dados a la luz, no cesaron de ser estudiados tanto para enaltecerlos como para denostarlos[6].

En este trabajo desarrolla uno de los primeros análisis sobre el trabajo asalariado, al que llama *trabajo alienado*. En estos escritos Marx todavía no utiliza los conceptos que más tarde resultaran centrales en su obra (modo de producción, mercancía, propiedad privada de los medios de producción, superestructura, fuerzas productivas, capitalismo, etc.), pero para muchos estudiosos de su obra contienen una serie de “intuiciones” que se va a ir desplegando, refinando y complejizando a lo lardo de toda su obra posterior.

¿Por qué Marx caracteriza al trabajo asalariado como alienado? Insistimos en que trata de caracterizar el modo propio en que se da el trabajo en el capitalismo, distinguiéndolo de otras formas históricas de trabajo. Lo que destaca Marx es que "... el objeto que produce el trabajo, su producto, se enfrenta al trabajo como un *ser ajeno*, como una fuerza independiente del productor" (Marx, 2006: 106). El trabajador pone varias horas de su vida en el objeto producido, consume gran parte de su vida allí y sin embargo el objeto no le pertenece, le es ajeno. Y además, cuanto más potente sea el trabajo, cuanto más produzca ese productor (porque la técnica del trabajo se mejora), más alienado estará en tanto más grande será el mundo de los objetos por él producidos pero que no le pertenecen. Si lo pensamos no a nivel individual, sino en el plano social, es mucho más patente: el conjunto de los productores asalariados crea (con su cuerpo y su mente, con el desgaste de ellos) todo el mundo que está a su alrededor, todo este universo de mercancías… que no le pertenece[7].

"Pero la alienación se muestra no sólo en el resultado, sino en el acto de producción, dentro de la propia actividad productora" (Marx, 2006: 109). Por tanto el productor no se realiza en el trabajo, no pone su libertad y voluntad, sino que está dirigido, despojado de su voluntad en el mismo momento del trabajo (Actividad 1). El trabajo en vez de ser un *fin* en sí mismo, una realización de la vida del hombre, se convierte en un mero *medio* de vida.

La máxima importancia de la alienación reside en que el trabajo es el modo en el que el hombre se objetiva, se realiza. La producción, la actividad consciente del hombre, es precisamente la característica que lo distingue de las demás especies animales. "En el trabajo el hombre objetiva su esencia (sus *capacidades esenciales*, sus *capacidades genéricas*), que se exterioriza bajo la forma de los productos de su trabajo" (Althusser: 1998: 231). Esencia muy particular, podríamos decir, porque toma diferentes rasgos según la época en la que se inscribe, según la forma que cobre la producción. De lo que rápidamente se desprende que al ser el trabajo alienado, es el hombre mismo el que está alienado de su esencia. Se tratará entonces de recuperarla.

Marx también mira esto desde la perspectiva del “género humano”. En el trabajo los hombres generan una interacción que se vuelve cada vez más universal: la producción en el capitalismo implica la cooperación de una cantidad creciente de trabajos (Actividad 2). Y al mismo tiempo es también “universal” porque el Hombre se apropia de toda la naturaleza. Si en épocas anteriores esta presentaba un límite al Hombre, posteriormente el conocimiento y el control de ella la vuelven absolutamente un objeto de trabajo. Pero entonces, el género humano universalmente relacionado y apropiado de la naturaleza es libre (no tiene límites). Puede por tanto ser su propio objeto, darse una dirección conciente, deseada. Sin embargo esto no sucede[8]. El género humano termina siendo sólo un medio para cada uno de sus individuos, cada hombre ve en otro un ser ajeno, un competidor, cada quien intenta de algún modo “salvarse solo” (Actividad 3).

Ahora bien, si el objeto no pertenece al productor, pertenece a alguien más: el capitalista. La riqueza de este último se basa pues en el trabajo expropiado al trabajador. El hombre desarrolla históricamente una fuerza productiva que le permite producir más de lo que consumiría para su estricta existencia biológica. Sin embargo el salario que se paga *tiende* a ser el estrictamente necesario para la reproducción del trabajador (su existencia biológica, su formación como trabajador –capacidades técnicas-, su nivel cultural mínimo). Esta diferencia entre el valor que produce el trabajador y el “coste” de su mantenimiento, este plus-valor según dirá Marx, es el expropiado (Actividad 4).

El productor/trabajador en el capitalismo se ofrece al mercado como fuerza de trabajo. En otras formaciones sociales la fuerza de trabajo no se vende: en el esclavismo quien se vende y compra es el esclavo mismo de una vez y para siempre; en el feudalismo, el siervo paga al feudal y a la iglesia con una parte de su producción. En el capitalismo el productor tiene también una única opción: para vivir hay que trabajar… de modo asalariado. El capitalista, quién posee los medios de producción, es quien puede comprar –para expropiar– esta fuerza de trabajo. La cuestión aquí es que el productor no posee medios de producción y por tanto no le queda más que ofrecer su fuerza de trabajo como mercancía. Pero no siempre fue así, no siempre el productor estuvo

escindido de los medios de producción. Marx desarrolla en *El Capital* (2010: 607-630) un análisis histórico de cómo esto sucedió en Inglaterra. Muy sucintamente los campesinos trabajadores de la tierra que poseían de algún modo su "objeto de trabajo" – la tierra- así como las herramientas que utilizaban para trabajarlo, fueron expulsados de ellas cuando fue más rentable utilizarlas para pastoreo que para el cultivo. Hubo así en Inglaterra una expulsión de los campesinos de la tierra que los despojó de los medios de producción. Así, muy esquemáticamente, se produjo una masa de "trabajadores libres" –libres de los medios de producción- que los obligó a vender su cuerpo y mente como fuerza de trabajo a ser consumida por los medios de producción del capitalista. Este proceso lo denomina Marx "acumulación originaria" y es un momento histórico donde, a sangre y fuego, se forjan las condiciones sociales para el desarrollo del capitalismo: una masa de productores expropiados de los medios de producción.

Dada esta condición, el capital se desarrolla, produce mercancías consumiendo fuerza de trabajo, busca producir plus-valor para incrementarse o al menos seguir subsistiendo. Nótese que hablamos del "capital" como si fuera un sujeto que busca algo, busca acrecentarse, casi como si tuviera voluntad. Es que esta lógica del capital, domina a la sociedad incluso más allá de la voluntad del capitalista, ya que como tal "... él no es más que capital personificado. Su alma es el alma del capital. Y el capital no tiene más que un instinto vital: el instinto de acrecentarse, de crear plusvalía, de absorber con su parte constante, los medios de producción, la mayor masa posible de trabajo excedente. El capital no es más que trabajo muerto que no sabe alimentarse, como los vampiros, más que chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa" (Marx, 2010: 179).

Sea que pensemos al trabajo como la condición de realización del ser humano (como en los manuscritos de 1844); o sea que pensemos que el capital tiene una lógica implacable que está más allá de cualquier voluntad y que por tanto subsume a los productores/trabajadores bajo su inercia, para Marx está claro que nada bueno puede surgir de aquí. Que los trabajadores/productores siempre serán "esclavos" (mejor o peor pagos) y que la sociedad no estará

organizada nunca en función de quienes la producen. El plus valor tiende a reproducirse a sí mismo, dejando de lado toda necesidad social e individual, imponiéndose por sobre los hombres. Por eso la salida a esta situación nunca está dentro del capitalismo.

(Casi) nada es lo que parece: la ideología

Una de las discusiones que Marx legó a la posteridad es la discusión sobre la ideología. Aunque él mismo escribió muy poco al respecto, la discusión se extendió y fue primordial durante buena parte del siglo XX, y no sólo en el marxismo[9].

Aquí hay que tener especial cuidado dado que el término *ideología* posee varias acepciones. Precisemos los dos sentidos más corrientes del término. Por un lado "ideología" remite a un conjunto de creencias (ideas, valores, etc.) en general políticas. Este conjunto puede ser más o menos coherente: puede ser una suma arbitraria de creencias no muy estructuradas o puede tener un alto grado de coherencia expresado en una doctrina o una ciencia. Así hablamos de ideología de derecha o democrática, pero también de cientificismo o romanticismo, de creencias populares, de ideología socialista, burguesa, etc.

Pero *por otro lado* "ideología" hace referencia a un conjunto de creencias que giran en torno a algo falso o al menos oscuro. Puede ser que el contenido de esas ideas sea falso. Pero en general lo falso de esa ideología es algo así como el punto de vista o la perspectiva. Así, en el fragor de un debate, alguien puede alegar que "eso que decís es ideología pura" o es "ideológico" para así descartarlo de plano o para arrojar un manto de sospecha sobre la verdad de ello. Tomemos por ejemplo la proposición. "Irán tiene armas de destrucción masiva, por eso una fuerza internacional debe invadir ese país". Se podría sostener que esta afirmación es ideológica porque es falsa, porque ese país no tiene esas armas. Ahora bien, si esto es falso bien cabe la pregunta ¿Por qué se sostiene esta idea? Seguramente hay una intencionalidad y una propaganda consecuente que insiste en ella, y que finalmente, puede justificar una

intervención militar que tiene motivaciones no dichas (v. g. el control político y económico de Medio Oriente). Aquí entonces tenemos, una falsedad que “no dice” sus verdaderas intenciones. Se le puede dar una vuelta más de tuerca a esto y decir que más que lo falso y lo que oculta, hay que tener en cuenta el *punto de vista* desde el que se hace esa afirmación. Porque alguien puede objetar que “si tiene armas de destrucción masiva eso no justifica una intervención militar; de hecho nadie piensa en una intervención militar sobre los países que hoy públicamente detentan armas de destrucción masiva”. Aquí se impugna una perspectiva que, en todo caso, responderá a ciertos intereses (v. g., los de una potencia nuclear que quiere mantener su dominio) que no se exponen claramente (Actividad 5).

Lo anteriormente dicho es sólo para aclarar algunas ideas que se ponen en juego cuando decimos “ideología”. Hay muchas más. Desde ahora estamos advertidos de que cada vez que nos topemos con este término debemos preguntarnos en qué sentido se está usando.

Pero vayamos a Marx directamente. En 1845, junto con Engels escriben *La ideología Alemana*. El libro no fue publicado íntegramente hasta 1932. Sin embargo de él Marx dice que fue un ejercicio imprescindible para aclararse sus propias ideas. De ahí que actualmente sea uno de las obras de Marx y Engels más citadas. Aquí ellos toman el término “ideología” de los debates políticos de la época y aunque todavía se sigue discutiendo si hay en esta obra un sentido unívoco del concepto, podemos afirmar que sin ninguna duda tiene una connotación peyorativa que remite a la especulación sin sentido, alejada de la realidad.

Podemos ver en esta obra varias afirmaciones interesantes sobre la ideología. En primer lugar defienden una tesis según la cual las ideas tienen un origen material. “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real” (Marx y Engels, 1993: 156). Es decir, el hombre para sobrevivir realiza a través del trabajo un intercambio con la naturaleza y los demás hombres. Debe garantizar por este medio el alimento, la vivienda, vestimenta y demás. Esto conlleva cierta organización y división del trabajo, garantizar medios de producción, cierta organización

familiar, etc. La forma (históricamente situada) en que hagan esto los hombres caracteriza una forma de vida, y la conciencia viene a codificar o transponer en ideas lo que los hombres efectivamente hacen.

Aquí vemos entonces una tesis que vincula a las ideas y a la conciencia a la práctica material y concreta de los hombres. Los hombres hacen, viven, y la conciencia es la expresión simbólica de ello.

Sin embargo, en determinado momento histórico la división del trabajo engendra también la división entre trabajo manual y trabajo intelectual. Este es un punto de inflexión central en la historia porque a partir de que el trabajo intelectual se independiza aparece la "ilusión" de que las ideas engendran ideas, de que las ideas remiten sólo a otras ideas previas y no a una base material. "Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría "pura", de la teología "pura", la filosofía y la moral "puras", etc." (Marx y Engels, 1993: 163). Y por eso, los autores proponen revincular esas ilusiones que imaginariamente trascurren en el terreno pulcro y supuestamente neutral de las ideas a lo que concretamente pasa en la sociedad.

Ahora bien, una vez revinculadas las ideas con la vida concreta y denunciada la ilusión de su autonomía, Marx y Engels dan un paso más y sostienen que "Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante." (Marx y Engels, 1993: 182). La clase dominante desarrolla ideas acordes a su posición social, es decir, desarrolla una conciencia que traduce su posición dominante en la sociedad. Pero es esta clase dominante la que posee los medios de producción de ideas. Esta capacidad de producir ideas hace que, "por termino medio" las ideas dominantes en una época sean las ideas de la clase dominante. Esta "tesis de la ideología dominante" se sostiene en la anterior, es decir, en la división del trabajo en intelectual y manual. Esto es así porque las ideas se

presentan como originadas por sí mismas (por la Razón, por el Derecho Puro, por la Moral Pura o lo que sea) omitiendo su origen material, su vinculación a una sociedad concreta signada por la explotación y el dominio.

Que las ideas aparentemente broten de sí mismas y no tengan justificación o enraizamiento en la realidad social genera la ilusión de la *universalidad* de las ideas. Es decir, las ideas de la clase dominante, que como tal pertenecen a una *parte* de la sociedad, se presentan como brotando de las ideas mismas, se presentan con validez para *toda* la sociedad. Obviamente, ninguna ideología de clase dominante podría dominar si no se presentara como universal, con el mismo valor para todos los individuos independientemente de su situación material en la organización social. El truco fundamental pasa por hacer aparecer la parte (las ideas de una clase) por el todo (las ideas en general)[10].

Esto se ve muy bien en los momentos de gran agitación política. Sobre todo en los momentos revolucionarios. "Cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta" (Marx y Engels, 1993: 184). Por eso en la Revolución Francesa la burguesía estuvo acompañada por todas las clases (principalmente el proletariado) que ganaban algo yendo contra la aristocracia. Pero posteriormente las ideas de la burguesía presentadas como universales reestablecieron una nueva sociedad marcada por el dominio (Actividad 6).

Todo esto nos lleva a preguntarnos si es posible salir de este círculo donde las ideas dominantes aparecen ilusoriamente como universales ocultando su vinculación precisamente con una posición de clase. Al respecto pensemos que cada sector social "vive", tiene su experiencia de vida –tiene un lugar en el modo de producción - de manera distinta de las demás clases sociales ya que "… con la *división del trabajo,* se da la posibilidad, más aun, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no

caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo (Cfr. Marx y Engels, 1993: 163) . Por tanto, tendencialmente, dado que su práctica material es diferente, pueden llegar a proyectar su propia conciencia (aunque esto es sumamente dificultoso porque efectivamente no poseen medios de producción intelectual)[11] (Actividad 7).
Sin embargo esta idea es un poco general, sólo habla de la *posibilidad* del surgimiento de otro conjunto de ideas que dispute a las dominantes. Los autores en este punto son más estrictos y pretenciosos: sostienen que las ideas dominantes expresan las relaciones sociales de producción y que estas últimas, en determinado momento, entran en contradicción con las "fuerzas productivas" de una sociedad.
Las "fuerzas productivas" refieren a la capacidad y potencia del trabajo en una sociedad. Los medios de trabajo son parte de ellas, pero también el modo de organización del trabajo. En el capitalismo la cooperación de los trabajos le da un grado superior a las fuerzas productivas en relación a épocas pasadas. Para los autores, en determinado momento estas fuerzas productivas se verán atadas por las relaciones de propiedad. Básicamente esta tensión entre la potencia de las fuerzas productivas (que cooperan socialmente) y la restricción de las relaciones de producción (que se apropian privadamente de esa cooperación) dará lugar a una ruptura que se expresará también como fractura de la ideología dominante[12].

Hasta aquí, hicimos un breve paso esquemático por algunas de las tesis que Marx y Engels desarrollaron en 1845 y que todavía dan que hablar. Pero como decíamos éste texto no se publicó en vida de los autores. De hecho Marx habló poco y nada de la ideología en sus escritos publicados. Pero singularmente, aparece la noción de "ideología" en una obra de madurez (1859): *Contribución a la crítica de la economía política*. En realidad el término aparece en el breve "Prólogo" a ésta obra, pero se ha convertido desde su publicación, por razones que no vienen al caso, en un texto canónico.
Aquí Marx hace un esquema de su visión de la sociedad y la historia. Entre otras cosas planteó que "el conjunto de… las relaciones de producción forma la

estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social" (Marx y Engels, 1993: 352). Las ideas políticas, religiosas, el arte y el derecho son una "superestructura ideológica" que se erige sobre la "base" de las relaciones de producción.

La ideología es aquí el terreno en que los hombres toman conciencia de las contradicciones que se dan en la base de la sociedad. Muchas veces se ha dicho que Marx en este texto divide y separa a la base material (que sería lo importante) de la superestructura. Si miramos bien, la polémica de Marx es precisamente contra quienes separan las ideas de la vida concreta. A través de esta metáfora, quizás poco feliz, de la base y la superestructura, Marx quiere re-ligar lo que generalmente aparece como separado.

Observemos que aquí "ideología" no parece ser un término cargado de falsedad, sino que parece tener que ver con el primero de los sentidos de los que hablábamos: un conjunto de ideas, valores, etc. Así el plano ideológico sería el de la conciencia de las contradicciones de la base material y esto nos habilitaría a hablar de ideología burguesa o capitalista pero también de una ideología del proletariado o socialista (Actividad 8).

Final abierto

Cíclicamente se intenta encerrar a la obra de Marx en los límites de su época (cfr. Bensaïd, 2011: 9-10). Cíclicamente se vuelve a insistir en que su época se parece mucho a la nuestra: en definitiva el capital domina y organiza nuestras vidas. Tanto domina que lo naturalizamos, aparece tan obvio como el aire.

Indudablemente la obra cumbre de Karl Marx es *El Capital*. En su primer tomo desarrolla un análisis de la mercancía, "la célula económica de la sociedad burguesa", la forma en que aparece la riqueza en este tipo de sociedad. A partir de allí caracteriza al trabajo asalariado y al capital como dos caras de la misma moneda, constitutivas de la *relación* social fundamental del capitalismo. En todo caso, los alcances de esta obra, así como su influencia política, hicieron del

marxismo un territorio de interpretación y profundizaciones extremadamente ramificado, disputado y complejo.

La mercancía tiene tanto *valor de uso* como *valor de cambio*. El primero hace referencia a que satisface alguna necesidad o deseo humano (sea cuál fuere); el segundo indica que –bajo determinadas relaciones sociales e históricas- la mercancía tiene un valor forjado mediante el trabajo que se realiza en el intercambio. Si bien siempre una mercancía tiene un valor de uso, en el capitalismo éste queda totalmente subsumido a la lógica de una producción para incrementar el valor de cambio. Así, el capitalismo produce en función de aumentar la plusvalía y no en función de necesidades y deseos sociales.

En principio, cualquier "cosa" puede ser mercancía (v.g. un lavarropa o la educación). Por eso Marx afirma que "Milton... que escribió el paraíso perdido[13], era un trabajador improductivo. Al contrario, el escritor que proporciona trabajo como de fábrica a su librero, es un trabajador productivo... por cuanto su producción está subsumida en el capital y no se lleva a cabo sino para valorizarlo" (Marx, 2011: 84).

Muchos autores se han centrado en el análisis de la mercancía para caracterizar todos los fenómenos del capitalismo, incluida la conciencia (Lukács, 1985). Al respecto, por ejemplo, Adorno y Horkheimer en su obra *Dialéctica de la Ilustración* proponen el concepto de *industria cultural* para hacer hincapié en que los productos culturales (el cine, la radio, la literatura, el arte en general) también son subsumidos en una lógica de producción, intercambio y valorización dictada por el capital.[14] ¿Qué espacio o dimensión del hombre quedará entonces fuera de la lógica del capital?

En esta línea, es claro que el análisis de la forma-mercancía revela las implicancias de la forma-trabajo en el capitalismo. Esto lleva a sostener a algunos autores que para Marx "el proceso de trabajo determina la totalidad de la existencia humana" (Marcuse, 1998: 289) y hacen de esto la clave para analizar cualquier formación social histórica.

Otros autores, sin embargo, sostienen que el análisis de Marx no es una "filosofía del trabajo" (Althusser, 1998) y que debe ser complementado por el análisis de otros planos estructurales igualmente importantes: centralmente el

Estado, la ideología y sus articulaciones (Althusser: 1988, 2003). Estas instancias serían centrales (y no secundarias) respecto de producir y reproducir subjetividades que respondan a la maquinaria capitalista, sobre todo porque la explotación no estaría reducida sólo a la extracción de *plusvalor* (Althusser, 2003: 60).

Actualmente entre autores vinculados a la tradición marxista se discute si la caracterización del trabajo y del capital que hizo Marx en su momento siguen siendo válidas. Algunos sostienen que no hay un cambio fundamental en la caracterización dado que el valor de las mercancías (fueran cuales fueran) sigue siendo la suma del trabajo acumulado, el trabajo sigue principalmente siendo asalariado –aunque sus productos cambien, la forma alienada en que producen se mantiene-; y que el capital productivo sigue siendo determinante en ultima instancia (Bensaïd, Žižek). Otros autores entienden que esto no es así, que el trabajo inmaterial (producción de ideas, de información, de imágenes, de lenguajes, etc.) implica un tipo valorización y de trabajo cualitativamente diferentes, y que el capital financiero se ha desprendido del industrial cobrando otra centralidad en la escena capitalista (Negri y Hardt). No está en nosotros tomar partido al respecto. El lector interesado podrá hacerse de los "medios de producción de conocimientos" necesarios[15].

Actividades

1. Un *film* ejemplar que pone en juego esto es el de Charles Chaplin: *Tiempos Modernos* (1936). Nos podemos preguntar al respecto: ¿a qué queda reducida la actividad del trabajador? ¿Cuál es el rol del dueño de la fábrica? ¿Qué objetivo tiene la "máquina de comer"?
2. Es interesante hacer este ejercicio: tomar cualquier objeto que tengamos alrededor –producto del trabajo- para luego preguntarse por cuántos tipos de trabajo diverso –seguramente desarrollados en los más diversos lugares del mundo- hay objetivados ahí mismo.

3. Al respecto es interesante el *film* de Costa-Gavras: *La corporación* (2005). Se puede interpretar a este film como la forma contemporánea de alienación respecto del género. ¿Cómo se relaciona el protagonista con los demás hombres? ¿Apela en algún momento al "conjunto" de los otros hombres en su misma situación? ¿Por qué? ¿Es racional su posición? ¿Qué significado –en términos de alienación respecto del género- le podría dar al final del film?
4. Uno de los objetivos del manuscrito "trabajo alienado" es explicar la "propiedad privada". Teniendo en cuenta la siguiente cita "La economía política confunde fundamentalmente dos clases harto distintas de propiedad privada: la que se basa en el trabajo personal del productor y la que se funda sobre la explotación del trabajo ajeno" (Marx, 2010: 650) y luego de leer el manuscrito haga el ejercicio de *explicar* la propiedad privada según Marx.
5. Aquí lo que hay que pensar es cuándo esa afirmación es ideológica: ¿cuando la produce alguien que sí posee ese interés? ¿O sólo cuando la *re*produce alguien sin saber que interés la orienta? ¿En qué medida somos "concientes" de *todo* lo que decimos, es decir, de todas las implicancias y presuposiciones de lo que decimos?
6. Lea atentamente la siguiente cita: "Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico" (Marx y Engels, 1993: 157). ¿Cómo explicaría a partir de lo leído la metáfora de la "cámara oscura-retina"? ¿A qué fenómeno nos referiremos si hablamos de "inversión ideológica"?
7. En el *film* de Gillo Pontecorvo, *Queimada* (1969), se pueden apreciar varias cuestiones sobre la ideología. ¿Podría vincular las ideas y posiciones políticas de cada sector social que aparece según su interés surgido del lugar que ocupa en la producción? ¿Surge directa y fácilmente una "ideología" de los esclavos? ¿Con qué problema político y económico se enfrentan los esclavos a la hora de gobernar? ¿Tienen "ideas" para resolverlos? ¿Por qué?
8. Lea la siguiente cita: "No se puede derivar la ideología de la conciencia (individual), como lo hacen el idealismo y el positivismo psicologista. La

conciencia se construye y se realiza mediante el material sígnico, creado en el proceso de la comunicación social de un colectivo organizado. La conciencia individual se alimenta de signos, crece en base a ellos, refleja en sí su lógica y sus leyes… si privamos a la conciencia de su contenido sígnico ideológico, en la conciencia nada quedará." (Volóshinov, 2009: 32). Esta cita pertenece a un pensador marxista que entiende a la ideología como conjunto de signos (vinculado a la idea de ideología propuesta en la *Contribución a la crítica…*). Teniendo en cuenta esto conteste ¿Cuáles serían las actividades centrales en el "colectivo organizado" del que habla Volóshinov? ¿Cómo se relaciona la conciencia individual con el conjunto de signos socialmente establecidos? ¿Es compatible esta cita con el prólogo a la *Contribución*? ¿Se pueden articular estas ideas con la tesis de la "ideología dominante"?

Notas

---

[1] Para Marx en el capitalismo hay dos clases fundamentales: capitalistas y obreros asalariados. Pero cuando analiza una situación política concreta (como por ejemplo las vicisitudes políticas de Francia a fines de la década de 1840 y principios de los 50) aparecen más clases (campesinos, pequeña burguesía) y diferencia *fracciones* de clase (v. g. los capitalistas pertenecientes a la aristocracia financiera o a la burguesía industrial). Definir a las clases sociales es un gran problema porque son dinámicas. Y esta dinámica está relacionada tanto con el lugar ocupado en el modo de producción (lugar "objetivo", que se modifica históricamente) como con la situación (política) de la lucha de clases (cfr. Bensaïd, 2011: 39-47). Algunos autores (v. g. Althusser) insisten mucho en la dimensión política, es decir, en que las clases sociales se *constituyen* en la lucha.

[2] A principios del siglo XIX el poeta Inglés William Blake decía que "la misma Ley para la oveja y el león es injusticia". En la misma línea Marx era muy crítico de la ley igual para todos porque esta abstracción no tiene en cuenta en principio la desigualdad concreta entre los hombres.

[3] El desprecio hacia algunos hegelianos y la valoración ambivalente que de Hegel hacían Marx y Engels está amenamente narrada por este último (Engels, 1946). Aquí también aparece un balance de la filosofía de Feuerbach, que no coincide del todo con el que hacemos aquí nosotros. Hay que considerar que Marx y Engels sostenían que el idealismo de sus contemporáneos le había sacado todo lo interesante a Hegel (el "trabajo de lo negativo", la concepción dinámica de la historia y del hombre, entre otras cosas) y que se habían quedado con el lado "legitimador" del estatus quo de la filosofía hegeliana: abstracciones como el Espíritu y el Estado.

[4] La actividad crítico-práctica transformadora fue nombrada por el marxismo con el término griego de praxis. El desarrollo de esta dimensión fue encarada, entre muchos otros, por J. P. Sartre.

[5] "Lo que caracteriza… la época capitalista es que la fuerza de trabajo asume, para el propio obrero, la forma de una mercancía que le pertenece, y su trabajo, por consiguiente, la forma de trabajo asalariado. Con ello se generaliza, al mismo tiempo, la forma mercantil de los productos del trabajo." (Marx, 2010: n. 123).

[6] Marcuse (1998) y Lukács (2005) reivindican este escrito y lo vinculan directamente con El Capital; Althusser (1998) argumenta que aquí Marx todavía no había desarrollado su punto de vista original.

[7] Marx agrega que la alienación respecto del objeto es alienación respecto de la naturaleza (Cfr. Marx, 2006: 107-108).

[8] Pongamos un ejemplo contemporáneo: no hace falta ser un científico para darse cuenta que vamos, como género humano, encaminados a una catástrofe ecológica. Sin embargo, aunque lo sepamos, aunque tengamos el saber técnico-científico para prevenirlo, el mundo sigue su curso inercial hacia esa catástrofe.

[9] Al respecto puede verse el excelente libro introductorio de T. Eagleton (1997).

[10] Hagamos un paréntesis y retomemos la nota 2 donde hablábamos de la crítica de Marx a la igualdad y libertad sancionada en el derecho. Desde el punto de vista del derecho abstracto un hombre libre (un capitalista) establece con un igual un contrato por el cual éste último vende, libremente, su fuerza de

trabajo. Obviamente esa igualdad-libertad (hermosas palabras) de la que se habla oscurece la desigualdad concreta (uno es propietario de medios de producción, otro sólo posee fuerza de trabajo para vender). La igualdad y la libertad aparecen como valores universales ¿quién podría estar en contra de ellos en la sociedad burguesa? (no es el caso en otras sociedades como la esclavista y la feudal); pero en realidad sostienen un status quo de explotación. Sin embargo, hay que agregar que el derecho también es un terreno de lucha: Marx destaca la conquista en la legislación inglesa de limitar la jornada laboral. Entiende que es un freno –muy concreto- que le pone la clase obrera a la explotación.

[11] El capítulo 4 de Eagleton (1997) toma dos autores, Lukács y Gramsci, que tratan sobre la emergencia de la ideología proletaria o socialista. El segundo de estos introduce la noción de "intelectual" para pensar este problema.

[12] Pongamos algún ejemplo contemporáneo de lo que es la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción-propiedad. En la actualidad el desarrollo del software libre tiene como condición que cualquiera, desde cualquier lugar del mundo, puede contribuir a mejorarlo. Esta idea resulta ser muy productiva, de hecho el desarrollo del software libre es impresionante. Esto presupone la cooperación libre de productores que no entran dentro de las relaciones de propiedad del capitalismo actual (es decir, no reclaman derechos empresariales, ganancias, ni copyright). Claramente la "fuerza productiva" que coopera libremente es contradictoria con la apropiación privada de la fuerza de trabajo de los monopolios informáticos. Algo parecido podemos ver en la importante industria farmacéutica: la competencia privada por obtener nuevos medicamentos así como los derechos sobre su producción (reglados por estrictas relaciones de propiedad) conspiran contra la cooperación libre de investigadores y productores que conectados y trabajando a nivel mundial puedan obtener mejores resultados en menor tiempo. Ni hablar de que estas relaciones de producción-propiedad que limitan las "fuerzas productivas" son responsables de millones de muertes evitables.

[13] Se refiere al poeta John Milton (1608-1674) y su famosa obra El paraíso perdido.

[14] Estos autores van mucho más allá de insistir en la lógica capitalista de la producción cultural. Entre otras cosas dan cuenta de los efectos ideológicos que ejerce tal industria. En todo caso para el marxismo que vincula el análisis ideológico con el análisis de la mercancía (es decir, quienes derivan formas ideológicas de la forma que cobra la mercancía en el capitalismo) es central la noción de "fetichismo de la mercancía" desarrollada por Marx (2010: 36-47).

[15] Para una aproximación primaria a estos debates se puede leer M. Hardt (2010) y S. Žižek (2004). También es más que interesante seguir el debate que sostuvo Álvaro García Linera con Antonio Negri (Negri, Hardt, Cocco, Revel, García Linera y Tapia, 2008).

Bibliografía

De los libros introductorios a la obra de Marx, de circulación actual, podemos destacar:

Balibar E. (2000), *La filosofía de Marx*, Bs. As., Nueva Visión.

Bensaïd D. (2011), *Marx ha vuelto*, Bs. As., Edhasa.

Marcuse H. (1998), *Razón y revolución,* pp. 268-314, Madrid, Altaya.

Bibliografía citada

Adorno T. y Horkheimer M. (2001), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.

Althusser L. (1988), *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, Bs. As., Nueva Visión.

——— (1998), *La revolución teórica de Marx,* Bs. As., Siglo XXI.

——— (2003), *Marx dentro de sus límites,* Madrid, Akal.

Eagleton, Terry (1997), *Ideología: una introducción*, Barcelona, Paidós.

Engels F. (1946), *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Bs. As., Lautaro.

——— (2006), “Esbozos para una crítica de la economía política”, en Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Bs. As, Colihue.

Hardt, M. (2010), “Lo común del comunismo”, en *Sobre la idea del comunismo,* A. Hounie (comp.), Bs. As., Paidós.

Lukács G. (1985), “La cosificación y la consciencia del proletariado”, en *Historia y consciencia de clase*, Madrid, Hyspamerica.

——— (2005), *Lenin-Marx*, Bs. As., Gorla.

Marx, Karl (2006), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Bs. As, Colihue.

——— (2010), *El capital, Tomo I*, Bs. As., FCE.

——— (2011), *El capital, libro I, Capítulo VI (inédito)*, Bs. As., Siglo XXI.

Marx, K. y Engels F. (1993), *La cuestión judía y otros escritos*, España, Planeta.

——— (2003), *Escritos sobre literatura*, Bs. As., Colihue.

Negri A., Hardt M., Cocco G., Revel J., García Linera A. y Tapia L. (2008), *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*, La Paz, CLACSO.

Villoro L. (1979), “El concepto de ideología en Marx y Engels”, en Otero, *Ideología y ciencias sociales*, México, UNAM.

Volóshinov, V. (2009), *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Bs. As., Godot.

Žižek S. (2004), *La revolución blanda*, Bs. As., Atuel.

CAPITULO 7

UNA APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

Juan Cristóbal Dell´unti

Introducción

El siglo XIX constituyó para la filosofía, aunque también para el resto de las ciencias sociales y humanas, un siglo de fuerte expansión y de creciente complejidad. En él hallamos la emergencia y consolidación de diversos proyectos filosóficos como el idealismo, el materialismo histórico y el pragmatismo, como también la aparición de diversas figuras que se constituyeron en referentes históricos ineludibles de los estudios sociales como Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Freud o Peirce, por nombrar sólo alguno de ellos. Este crecimiento disciplinar tuvo frente a sí como desafío la necesidad de comprender y explicar los vaivenes de una realidad que se encontraba en estado de cambio y ebullición. Así la consolidación de los Estados nacionales, el desarrollo de los primeros sistemas democráticos, la aparición de nuevos actores sociales y políticos, etc. implicaron nuevas tensiones y contradicciones que pujaban al interior de los diferentes órdenes sociales obligándolos a una reconfiguración. Digamos como aproximación general que el siglo XIX fue, si se quiere, una época tumultuosa y aunque las causas que podemos aducir son múltiples y variadas, un dato central que significa ese momento no es otro que el de la recepción de la Revolución francesa.

En este sentido y así como cuando nos referimos al siglo XIX no nos ajustamos cronológicamente sólo a los cien años que lo componen como siglo, así también cuando decimos “Revolución Francesa” no nos referimos únicamente a la toma de La Bastilla en 1789, sino también a todo el proceso que se

desencadenó con posterioridad a la misma en el conjunto de los países europeos. No es asunto de este escrito explorar las consecuencias de esta revolución; lo que nos interesa marcar es que este acontecimiento significó una fractura importante no sólo a nivel del sistema político, sino también y fundamentalmente en la dimensión de las prácticas culturales: en la reflexión de las personas sobre sus derechos, sus relación con la comunidad, con las autoridades, con su historia, etc. Si es posible entender la filosofía como un pensar situado o en situación entonces es posible comprender que la vitalidad de los debates morales, políticos económicos, sociales y culturales que la filosofía abordó en esta época, aún sin reducirse únicamente al fenómeno revolucionario, encontraron en éste un punto de partida para su despliegue.

En este marco general se sitúa la obra de Friedrich Nietzsche (1844-1900). Filólogo alemán en principio, devenido en filósofo en el transcurso de su vida, es considerado por muchas corrientes filosóficas actuales como un autor de ruptura o de quiebre con una gran cantidad de supuestos acuñados en el transcurso de la modernidad que se habían internalizado en diversas corrientes de pensamiento –incluso en algunas que disputaban entre sí.

Hijo de la segunda mitad del siglo XIX, Nietzsche proyectó una serie de ideas que alternaron el pensamiento moderno y aportaron a la construcción de los cimientos del denominado pensamiento filosófico del siglo XX. Formado en la lectura de la biblia en su juventud –el mandato familiar era el de convertirse en un pastor- y luego en los filósofos y dramaturgos griegos, Nietzsche encuentra su fascinación por la filosofía a partir de la lectura de la obra de A. Schopenhauer, más precisamente en la obra *El mundo como Voluntad y Representación* –de 1819- por la que se desplaza e la filología hacia la filosofía crítica.

El conjunto de la obra de Nietzsche, lo que nosotros llamamos el corpus, ha constituido una empresa compleja de sistematización ya que su escritura no se ajustaba a un solo tipo de formato. El mismo se compone de libros: *El nacimiento de la tragedia* -1871-, *Humano demasiado humano* -1878-, *El caminante y su sombra* -1880-, *Aurora* -1881-, *La gaya Ciencia* -1882-, *Así habló Zaratustra* -1885-, *Más allá del bien y del mal* -1886-, *La genealogía de la*

moral -1887-, *El anticristo* -1888-, *El crepúsculo de los ídolos* -1889- y *Ecce homo* -1889-; como así también de ensayos cortos y dispersos, donde el autor esbozaba ideas que luego desarrollaría con mayor sistematicidad: *Fatum e historia* -1862-, *Homero y la filología clásica* -1869-, *Sócrates y la tragedia* -1870-, *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral* -1872-, *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas* -1872-, *Schopenhauer como educador* -1874-, entre otros; también encontramos poesía, obras aparecidas póstumamente y, por último, las cartas que escribió. Es importante remarcar que todo este compendio de textos –incluso las cartas- se tiene en cuenta a la hora de discutir la dimensión del corpus, puesto que muchas de las interpretaciones que se realizaron posteriormente sobre el "sentido" de las ideas de este autor se sustentan o se ven refutadas a partir de las mismas.

¿Por qué es importante tener en cuenta el problema de la interpretación de la obra de Nietzsche? Pues porque su obra ha sido utilizada por distintas corrientes políticas a lo largo del siglo XX que le confirieron distintos sentidos muy opuestos entre sí. El caso interpretativo más delicado es sin duda el del Nacionalsocialismo –nazismo- el cuál intentó encontrar en algunas ideas nietzscheanas un soporte ideológico para el desarrollo de sus políticas genocidas. De aquí que muchas lecturas realizadas a partir de la pos guerra se interesaran tanto por marcar las diferencias de este proyecto filosófico con el antisemitismo o aquellas lecturas más extremistas (Jaspers, K. 1963).

Tres críticas para una filosofía intempestiva

Analicemos ahora tres ideas que Nietzsche expone a lo largo de su obra para intentar adentrarnos a la complejidad que presenta esta filosofía. Cierto es que no intentaremos agotar el universo de las propuestas de este autor, sino más bien proponer analizar tres ideas/problemas que presentan una potencia importante de la obra del filósofo alemán.

Crítica a la razón

En 1873 Nietzsche escribe *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Este texto, que sólo vio la luz póstumamente, corresponde al primer período del corpus nietzscheano, el más crítico (Fink, E. 1984) según algunos filósofos posteriores y donde el autor se encuentra realizando la transición de la filología a filosofía. Es un texto muy visitado por comentaristas ya que en él se ven surgir algunas ideas que acompañaran las obras posteriores.

La primera referencia a realizar es sobre el título del texto: el sentido de la palabra extramoral debe entenderse como la intención de desligar la relación entre estos términos y los juicios morales –donde la verdad se correspondería con el bien y la mentira con el mal. Nietzsche disocia estas dos dimensiones en función de reconocer la mentira como un elemento propio de la potencia del ser humano en pos de la supervivencia y, por este motivo, concibe la mentira y la verdad como dos estrategias humanas dispuestas en un mismo plano de posibilidades. Leamos un poco al autor:

> En algún apartado rincón del universo, desperdigado de innumerables y centelleantes sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más soberbio y más falaz de la Historia Universal, pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras un par de respiraciones de la naturaleza, el astro se entumeció y los animales astutos tuvieron que perecer. Alguien podría inventar una fábula como ésta y, sin embargo, no habría ilustrado suficientemente, cuán lamentable y sombrío, cuán estéril y arbitrario es el aspecto que tiene el intelecto humano dentro de la naturaleza; hubo eternidades en las que no existió, cuando de nuevo se acabe todo para él, no habrá sucedido nada.[…] El intelecto, como un medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas primordiales en la ficción, pues esta es el medio por el cual se conservan los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a los que les ha sido negado, servirse, en la lucha por la existencia de cuernos o de la afilada dentadura de los animales carniceros. (Nietzsche, F. 2010:189/190)

Lo primero que podemos notar en esta cita es el desplazamiento realizado por el autor de la razón o intelecto, que según ciertas concepciones de la época se la reconocía como facultades naturales en el hombre, es decir, como propiedades intrínsecas de la constitución humana, hacia la idea según la cuál la razón no es más que un resultado, un invento producto de la necesidad (Foucault, 2008:21) de equiparar las posibilidades de la especie de conservación de la vida, con las garras y los colmillos de otros animales. Más

que un origen noble o divino entonces, el pensamiento obtiene, bajo esta perspectiva, un origen frágil y contingente –lo que equivale a afirmar que podría no haber sucedido-: ni el resultado de una gracia divina, ni el despliegue de una habilidad innata, el pensamiento es ya resultado y efecto de acontecimientos extrínsecos al desarrollo estructura humana.

Lejos de detenerse solamente en una crítica al origen de la razón, la propuesta nietzscheana avanza sobre el desenvolvimiento de la misma: ya concebido un nuevo origen, la capacidad de pensar no se articula con estructuras lógicas de razonamientos que acrecientan el campo del saber del mundo; por el contrario su profundización está dado en el espacio de la imaginación, es decir, el espacio de lo no-real. De este modo la fantasía se transforma en la dimensión sobre la que el intelecto va a trascurrir en su normal funcionamiento. Emerge aquí una crítica de Nietzsche a las ideas como representaciones de las cosas: las ideas no reflejan los objetos del mundo, ni al mundo, como una continuidad de las impresiones que captamos por los sentidos, por el contrario las ideas son el producto de la fantasía que de ese mundo tenemos.

La sospecha nietzscheana en este caso se focaliza sobre una larga tradición filosófica, desarrollada principalmente en la filosofía escolástica del medioevo –aunque también continuó en la modernidad- para la cual entre las ideas y los objetos o cosas del mundo debía haber una adecuación, es decir: las ideas debían expresar una correspondencia estricta con la naturaleza del mundo –y la naturaleza de las cosas que lo pueblan- para ser ideas claras. Así entre la dimensión del pensamiento y la dimensión de lo concreto intermediaba la necesidad de adecuarse uno a otro, y como las ideas se adecuaban al mundo, expresando su naturaleza, al mundo le eran atribuidas ciertas características propias del plano racional, como sostiene Deleuze: "el concepto de verdad cualifica un mundo como verídico" (Deleuze,G., 2000: 135).

Al postular la fantasía como elemento de la razón, producto de la lucha, las nociones de verdad y mentira, dejan de ser requerimientos de un estado de cosas del mundo y pasan a ser comprendidas como herramientas de intervención en el intento por procurar la supervivencia. De aquí que la mentira valga tanto igual que la verdad ya que, las virtudes de ambas se desplazan

hacia los resultados que estas producen, hacia sus consecuencias. Leamos un poco más:

> El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: desea las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que conservan la vida, es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias, y está hostilmente predispuesto contra las verdades que puedan tener efectos perjudiciales y destructivos. Y además, ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades? (Nietzsche, F. 2010: 191)

La originalidad de esta mirada filosófica estriba en el giro según el cual el problema no es que la verdad sea mentira o viceversa, sino que el eje sea situado en las consecuencias que estas tienen para la vida. Nietzsche intenta responder a la pregunta de ¿por qué el ser humano es capaz de mentir? La respuesta es que la mentira no es un subproducto o un error de la verdad, sino una estrategia de acción sobre el mundo. Este giro de las nociones en-sí a sus consecuencias es decisivo, puesto que recoloca al ser humano detrás de la verdad y la mentira, o lo que es equivalente, a la propuesta de que no existe un conocimiento del mundo independiente de las necesidades y de la voluntad del ser humano.

Ahora bien, si el lenguaje no representa, no se adecúa, a las cosas del mundo, la operación que mediante el mismo realizamos sobre el mundo es el de la imposición. El lenguaje contiene así una violencia sobre las cosas que se observa, por ejemplo, en el hecho del nombrar: “Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas” (Nietzsche, F. 2010:192). El lenguaje muestra toda su violencia sobre el mundo cuando conceptualiza, transfigurando la realidad en imágenes e imprimiéndolas en las cosas como descripciones de las mismas. Así al nombrar, la operación que realizamos es de homogeneización de las cosas entre sí, equiparando lo distinto a lo igual. Eliminamos las diferencias que se presentan en el mundo, entre las cosas, y construimos una regularidad, un patrón que expresa lo que no es –la igualdad– en vez de lo que es –la diferencia–.

Pero para poder realizar esta operación son necesarias dos acciones concomitantes: por un lado la convención que permite la regulación de las palabras, la unificación del sentido y del valor de las ideas. La otra operación es la del olvido de esta convención, de este origen fortuito del lenguaje y con ello el no recuerdo de la violencia del nombre.

> Sólo mediante el olvido de ese mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y la petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí, en una palabra, gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de la cárcel de esa creencia, se acabaría en seguida su autoconciencia. (Nietzsche, F. 2010: 196)

Detengámonos un momento en estas dos operaciones. El problema de la violencia del lenguaje, de las ideas sobre el mundo es que se pierde de vista lo que para Nietzsche constituye la faz más positiva del ser humano: su cuerpo. El costo de la autoconciencia, construido sobre el imperio de la verdad, es el olvido de lo instintivo, de lo animal en el ser humano. La potencia creadora, la invención, la lucha, la imposición se ven sustituidas por la seguridad que presta el mundo racional o racionalizado (Chatelet, F. 2009:168). En cuanto al olvido, el problema es el de la naturalización (Fink, E. 1984:40): la pérdida de la dimensión histórica del origen de la verdad y la mentira, elimina el conflicto como situación originaria y permite concebir el conocimiento como tendiente a la concordia. En este punto Nietzsche presenta ciertas similitudes con el empirismo de Hume al proponer que esta operación se realizó en base al hábito producido por la repetición del nombrar.

Crítica a los valores morales

En 1887 se edita en Alemania la *Genealogía de la Moral*, la cuál es quizás la obra más sistemática del corpus nietzscheano. Como su nombre lo indica, es una obra dedicada por completo al análisis de la formación de los valores morales y a la dinámica que esos valores le imprimen a la vida. La elección del

término genealogía y no historia de la moral puede explicarse a partir del intento de diferenciar su crítica de las visiones que comprenden el estudio de los valores como un simple compendio –por el cual se enumeran las máximas morales-, y también de aquellos que consideran los valores como un acto que, aún cuando sea inventado o no natural, no contiene el elemento del poder en su seno –a quienes se los denominará como los psicólogos ingleses-. En términos de Foucault: "La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones" (Foucault, M. 2004:34) Nietzsche utiliza la genealogía para escudriñar en el pasado, en la búsqueda del origen y restituir así a la moral su dimensión histórica no cómo acto libre de comprensión, sino como expresión del sometimiento. Antes ya habíamos referido a que esta situación se vinculaba con la suposición por parte del autor de que el mundo era un lugar de confrontación y lucha, ahora veremos cómo se articula ese hecho en torno a los conceptos de bien y mal.

La obra propone un acercamiento al problema de la moral desde el estudio de la etimología de los conceptos. Nietzsche despliega todo su arsenal filológico para alcanzar el sentido de la raíz de ciertos conceptos en distintas culturas y momentos históricos, tratando de evidenciar las variaciones que esas mismas palabras tuvieron a lo largo del tiempo. Sin embargo el objetivo del texto no es el de buscar en las palabras un significado "perdido" en los siglos pasados, sino el de volver a la historia para mostrar como los significados con los que han contado estas palabras, no responden a una disposición de elementos propios de los conceptos sino a la expresión de fuerzas que disputan por el sentido de ellas.

En tanto los juicios morales –como ya vimos- resultan de la existencia de alguna fuerza, la moral en su faz sistémica, puede comprenderse como un campo de batalla entre fuerzas que luchan por las significaciones de los términos como bueno, noble, justo, etc. Si la moral expresa esta batalla, sin embargo, impide que la misma se refleje en el relato histórico, y por eso la genealogía toma como tarea el desvelamiento de mecanismos de imposición

de esta. En este sentido, para poder captar la acción concreta es necesario partir de los efectos que ellas producen:

> Exigir de la fuerza que no se manifieste como fuerza, que no sea un querer debelar, un querer someter, un querer enseñorarse, una sed de enemigos y resistencias y triunfos, es tan absurdo como exigir a la debilidad que se manifieste como fuerza. Un cuanto de fuerza es precisamente ese cuanto de impulso, voluntad, eficacia; o más bien, no es absolutamente nada distinto de precisamente ese impulso, ese querer, esa eficacia misma, y sólo bajo la seducción del lenguaje (y de los errores básicos de la razón en él petrificados), que entiende y malentiende toda eficacia como causada por algo que es eficaz, por un sujeto, puede parecer de otro modo. … no hay ser detrás del obrar, del producir efectos, del devenir; el que obra ha sido meramente añadido al obrar por la imaginación: el obrar lo es todo. (Nietzsche, F. 2009b: 611)

Detengámonos en esta última cita: en toda sociedad, en todo momento histórico, hay fuerzas que se expresan, que hacen, que construyen la realidad. Es importante remarcar que en la perspectiva nietzscheana siempre encontramos un principio de pluralidad de las fuerzas (Deleuze,G. 2000:201) por el cual no podemos afirmar ni que toda la realidad está compuesta de una única fuerza –es decir de una fuerza que atravesaría los distintos momentos de la historia-; ni tampoco que la realidad está compuesta por dos fuerzas abstractas -posibles de encontrar operando en diferentes momentos históricos y en diversas culturas. Ni lo uno ni lo otro, el principio de pluralidad de las fuerzas remite al hecho de que cada sociedad, y cada momento histórico, contienen sus propias fuerzas particulares, distintas entre sí y que se expresan de variados modos: por ejemplo por medio de la figura de una o varias personas como Pericles, Cristo, Sócrates, San Agustín o Napoleón. Sin embargo es necesario destacar que para esta perspectiva las fuerzas no se ajustan a la voluntad de una persona, es decir, no se explican por la particularidad de un sujeto, sino que los sujetos se entienden por una apelación a las fuerzas. Nietzsche se opone a la denominada metafísica de la substancia para la cual la subjetividad conforma la instancia irreductible y fundante de la acción. Antes que la subjetividad existe una dimensión pre-subjetiva, signada por el poder y la coacción de las fuerzas de la cual los sujetos emergen como resultado. Nietzsche inaugura una concepción filosófica que cobrará impulso durante el siglo XX y llega hasta nuestros días, según la cuál los sujetos se constituyen como tales a partir de la subordinación al poder (Butler, J. 2001: 78).

Ahora bien, el objetivo de toda fuerza es imponerse sobre las demás. Sin embargo no todas las fuerzas actúan de la misma forma, ni crean los mismos valores. Sin eliminar el principio de pluralidad, Nietzsche va referirse a dos grandes grupos: el de las fuerzas activas y el de las fuerzas reactivas. ¿Cuál es el elemento que permite la diferenciación entre estos dos grupos? La respuesta es la relación que éstas entablan con la vida. Una fuerza es activa cuando afirma la vida como valor superior, cuando la acción que realiza esta signada por la positividad de su voluntad, cuando busca imponer su modo de comprender el mundo, de ordenarlo a partir de la valoración propia. Por esto el autor las denomina como fuerzas activas o con las figuras de los "fuertes" o "nobles" –aún cuando la historiografía hable de bárbaros.

En cambio, una fuerza deviene reactiva cuando, en vez de dirigirse sobre el mundo, se interioriza, se vuelve contra sí misma. Cuando el objeto sobre el que aplica su sometimiento es su propia vida, sólo queda como resultado la impotencia frente al mundo y la generación de la mala conciencia. Se vuelve débil: "sea cuál sea la razón por la que una fuerza es falseada, privada de sus condiciones de ejercicio y separada de lo que puede, se vuelve hacia dentro, se vuelve contra sí misma. Interiorizarse, volverse contra sí, de este modo la fuerza activa se convierte realmente en reactiva" (Deleuze,G. 2000:180). El problema de las fuerzas reactivas a la vida, es que su elemento característico es la negación de esta, y los ideales que construye son los de la debilidad, los de la impotencia, es decir, todos los ideales que impiden o bloquean la superación del sí mismo.

> Cuando los oprimidos, pisados, violados se dicen a sí mismos, llevados de la astucia de la impotencia, sedienta de venganza como es ¡no seamos como los malvados, seamos buenos! Y bueno lo es todo el que no viola, el que no hiere a nadie, el que no ataca, el que no paga con la misma moneda, el que deja la venganza en manos de Dios, el que se mantiene como en lo oculto, el que se aparta de toda maldad y el que en general exige poco de la vida, igual que hacemos nosotros, los pacientes, humildes, justos, esto quiere decir, oído fríamente y sin prejuicios: nosotros los débiles somos débiles, esto no tiene vuelta de hoja; es bueno que no hagamos nada para lo que no seamos suficientemente fuertes. (Nietzsche, F. 2009b: 611)

Activo y reactivo constituyen así una tipología de las fuerzas, que expresa la fortaleza o la debilidad de las mismas. Cuando una fuerza acentúa los caracteres de la debilidad, de la impotencia, del servilismo del ser humano;

cuando genera la "culpa" como motor de la acción, cuando interioriza esa culpa, sólo crea sujetos dóciles. Sin embargo el que una fuerza sea reactiva o "débil" no refiere a una incapacidad de imponerse sobre las fuerzas activas. De hecho Nietzsche considera que la imposición del cristianismo en el mundo como creencia religiosa y a su vez como conjunto de preceptos morales, es una prueba cabal de la imposición de una fuerza reactiva sobre las fuerzas activas de distintas sociedades.

Todo el problema en torno a los sistemas morales puede comprenderse mejor cuando, traducidos en expresión de sistemas de poder, se permite la pregunta: ¿cómo logró imponerse finalmente un sistema de poder que crea sujetos subordinados? Es cierto que la lucha por el poder en la filosofía nietzscheana no se reduce únicamente a la lucha por la ocupación de las instituciones jurídicas –por ejemplo: el Estado. Sino a la lucha por la capacidad de imponer, en el marco de un conjunto social, una forma de vida generadora de sujetos con ciertas características. El problema de Nietzsche es tratar de explicar que la moral imperante en la Alemania del siglo XIX, se origina en una reacción a la capacidad del ser humano como tal, en un intento de sujetarlo a valores fundados en el resentimiento. En definitiva a un intento de domesticarlo:

> No vemos nada que quiera hacerse mayor, sospechamos que todo sigue yendo para abajo, para abajo, hacia lo más tenue, bondadoso, más prudente, más cómodo, más mediano, más indiferente, más chino, más cristiano: el hombre, no cabe duda, se está haciendo cada vez mejor … precisamente esto es lo fatídico para Europa, que con el temor al hombre hayamos perdido también el temor a él, la reverencia por él, la esperanza en él, en suma, la voluntad de él. Ahora ver al hombre cansa ¿qué es hoy el nihilismo si no es esto?… Estamos cansados del hombre… (Nietzsche, F. 2009b: 609)

Recuperemos por un instante la alusión al cristianismo. Si bien la dimensión histórica permite encontrar una pluralidad de fuerzas, el mismo permite observar que a lo largo del tiempo, en Europa, una fuerza terminó por imponerse a las demás: esta fuerza es la que expresa la religión católica y que para Nietzsche, en pleno siglo XIX es una fuerza reactiva. El ideal católico es el ideal ascético que no concibe un valor de la vida sino es a partir del contraste con el "más allá" o el "reino de los cielos". La religión cristiana será el paradigma de una fuerza reactiva para este filósofo.

Crítica a la trascendencia

El debate entre las posturas que consideran la organización del mundo a partir de un elemento superior, diferente o externo al mismo, y aquellos proyectos filosóficos que consideran el mundo organizado a partir de los elementos propios del mismo, proviene de larga data. A las posturas del primer grupo se las ha denominado como filosofías de la trascendencia, a las del segundo grupo se las ha denominado como filosofías de la inmanencia. La diferencia entre unas y otras no es de grados, sino que estas posturas se encuentran en franca oposición, y aún cuando han existido intentos de filosofías híbridas, la dicotomía no se ha superado ni sintetizado hasta nuestros días. A lo largo de la historia de la filosofía la diferencia entre trascendencia e inmanencia ha tomado variadas formas por medio de las argumentaciones que cada filósofo ha aportado al debate, sin embargo lo destacable de esta dicotomía continúa siendo la disposición frente al hecho que se pretende explicar: sea la organización de una sociedad o el orden de la naturaleza, la explicación puede partir de hallar un elemento que, aún formando parte del conjunto, se destaque sobre los demás y constituya un principio explicativo del conjunto al otorgarle al mismo un fin o finalidad –trascendencia–; la explicación también puede partir de la disposición de las partes, sin jerarquizar ninguna de ellas por sobre las demás, y constituir un principio explicativo sin apelar a una finalidad por fuera del mismo conjunto de elementos –inmanencia–.

La filosofía de Nietzsche es un proyecto que debe considerarse dentro del campo de las filosofías de la inmanencia, tanto por ser fuertemente crítica de la "trascendencia" como postura filosófica, como por generar una explicación de la realidad sin apelar a fines externos de la misma. Su obra *Así habló Zaratustra*, editada en 1875, contiene una serie de propuestas que se articulan en torno de un proyecto filosófico inmanente en relación al hombre y al mundo. Escrita en clave poética, la obra presenta un personaje –Zaratustra- que funciona como figura contrapuesta a la de Jesús, y que en vez de predicar el advenimiento de un "reino de los cielos" predica la existencia de un mundo librado a su propia suerte. Más allá de la elección de este personaje y su

efectiva ironía con respecto a la figura católica por excelencia, la potencia de esta obra se encuentra en la articulación de propuestas que Nietzsche realiza con el propósito de conformar un modo de analizar, de pensar, la realidad sin contar con alguna norma extraída del contraste con un principio externo a la misma.

Ahora bien, de todas las ideas que expresan una lógica trascendente de ver el mundo, la noción de Dios –y fundamentalmente la noción del Dios cristiano- es la idea de trascendencia por excelencia para este filósofo, es paradigmática, por eso Zaratustra comenzará su recorrido por anunciar una de sus fórmulas más potentes: "Dios ha muerto". Esta fórmula expresa mucho más que un simple ataque sobre la religión católica, aunque utiliza esta confrontación como plataforma, como condición de posibilidad, para desplegar una filosofía inmanente. Analizaremos ahora algunas de las consecuencias que encierra la enunciación de esta fórmula.

Como ya lo referimos en el apartado anterior, la figura del Dios católico implica mucho más que simplemente el aspecto de la creencia en un ser superior: compromete un conjunto de valores, una serie de ideas concomitantes que emergen de la imposición de una fuerza reactiva. Para la filosofía nietzscheana los conceptos de pecado-más allá-castidad-desprecio del cuerpo-idolatría-ascetismo, entre otros, conforman una cadena de nociones equivalentes por la cual se desvaloriza la vida terrenal en función de la vida por venir. A los sujetos que conciben el mundo como imperfecto frente a un mundo perfecto ubicado en un más allá, Zaratustra los denomina como los trasmundanos:

> Sufrimiento fue, e impotencia –lo que creó a todos los trasmundanos; y aquel breve delirio de felicidad que sólo experimenta el que más sufre de todos.
> Cansancio, que quiere alcanzar el final con un sólo salto, con un salto mortal; un cansancio pobre e ignorante que ya no quiere ni querer: él fue el quien creó a todos los dioses y trasmundos.
> […]
> Siempre hubo mucha gente enferma entre quienes fantasean y son adictos a la divinidad; con furia odian al conocedor y a la más joven de las virtudes, que se llama: la honestidad. (Nietzsche, F. 2009a: 42/43)

Si la figura de Dios sintetiza este conjunto de ideas reactivas a la vida terrenal, la muerte de esta figura, permite comenzar a pensar en la creación de nuevos

valores, que se asienten en una afirmación de la vida terrenal y del mundo. El punto central del problema del valor, lo que opone y hace de Nietzsche un férreo confrontador de la visión cristiana del mundo es que como consecuencia en la creencia en la inmortalidad del alma y la existencia de un mundo extraterrenal, se le impone a la vida real o terrenal, una desvalorización en función de alcanzar un destino. En *El Anticristo*, Nietzsche precisa un poco más esta idea: "La gran mentira de la inmortalidad personal destruye todo lo que existe de razón y de naturaleza en el instinto –todo lo que hay en los instintos de beneficioso, de favorecedor de la vida y de asegurador del futuro, despierta desconfianza. Vivir de tal modo que ya no tenga sentido vivir…" (Nietzsche, F. 2009c: 874). La vida pierde sentido porque el sentido está situado en otra parte, en un más allá. Por eso la figura de Dios es más que un símbolo para Nietzsche, es también más que un simple enemigo, es la figura que encierra una concepción de la vida que debe ser combatida.

La segunda consecuencia que podemos extraer de la fórmula Dios ha muerto, es de carácter estructural. Nietzsche no es el primero en suprimir la idea de Dios (Deleuze, G. 2005a: 181). De hecho esta fórmula explicita una situación de época producto del desarrollo de las investigaciones científicas que alude a la progresiva laicización del conocimiento. Hacia la segunda mitad del siglo XIX, el desplazamiento de la figura de Dios del conjunto de las ciencias es casi un hecho consumado. Sin embargo el autor no acuerda con esa eliminación en los términos en los que se encuentra planteada puesto que ese movimiento no desarma la disposición del pensamiento trascendental. La eliminación de la figura de Dios, en los términos que propone la ciencia, no anula el lugar estructural que este ocupaba, sino que simplemente lo deja vacío. Lo suprasensible, es decir el espacio asignado a Dios tradicionalmente, puede ser ocupado por otras formas u otras ideas, manteniendo la estructura del pensamiento trascendente, en palabras de Heidegger: "En lugar de la autoridad de Dios y de la Iglesia aparece la autoridad de la conciencia, el dominio de la razón, el dios del progreso histórico, el instinto social." (Heidegger, M; 2000: 224). Un intercambio de figuras que no elimina la estructura. Nietzsche denomina a este movimiento con el nombre de nihilismo y a la figura del

hombre que viene a ocupar el lugar que Dios deja vacante, como el último hombre: “Les hablaré de lo más despreciable: y eso es el último hombre.” (Nietzsche, F. 2009a: 25). Esta figura es la que ha matado a Dios, pero en su lugar ha puesto la figura del hombre como fin en sí mismo. No ha eliminado el modo de valorar del cristianismo, la estructura del pensar, sólo ha suplido una por otra, ha ocupado el lugar vacante de Dios, y por eso el filósofo considera que esta figura sigue negando la vida:

> La tierra se ha empequeñecido, y sobre ella brinca el último hombre haciéndolo todo pequeño. […] ¡Ningún pastor y un sólo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien piensa de otra manera se recluye voluntariamente en el manicomio. (Nietzsche, F. 2009a: 26)

Nietzsche confronta con el humanismo de la época que, enarbolando el ateísmo, propone la homogenización cultural a partir de una figura de hombre como resultado del devenir universal de la historia. El último hombre requiere de la idea del progreso para constituirse en el fin de esa historia, en el momento culmine y trascendente, desvalorizando las culturas pasadas por primitivas, proponiéndose como el último escalón evolutivo. La figura del último hombre se impone a condición de que ya nada cambie, de que no surjan nuevos modos de pensar, de sentir, de valorar.

Frente a la figura del último hombre, Zaratustra opondrá la doctrina del superhombre. Esta figura, muy polémica a causa de las interpretaciones posteriores –fundamentalmente realizadas por los partidarios del nacional socialismo-, constituye la propuesta superadora de la filosofía nietzscheana. El elemento diferencial de esta figura, con respecto a la anterior, es que el superhombre es aquel que crea valores, pero también aquel que crea una nueva forma de valorar. Es el devenir activo de una fuerza, que parte de la superación de nihilismo del último hombre:

> La grandeza del hombre consiste en ser un puente y no una meta: lo que se puede amar en el hombre es que es un tránsito y un ocaso. […] Yo amo a quienes, para declinar y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas, sino que se sacrifican en aras de la tierra para que un día ella pertenezca al superhombre. (Nietzsche, F. 2009a: 23)

La doctrina del superhombre propone superar al hombre, pero esta superación no debe entenderse en términos biológicos o raciales, sino cómo el establecimiento de nuevas relaciones con la tierra y con los hombres. Nuevas relaciones que partirán de una horizontalidad propia de una visión inmanente de mundo. Por eso el superhombre es la tercera consecuencia que podemos extraer de la fórmula "Dios ha muerto": con ella deviene posible un diálogo horizontal entre los hombres pues se ha eliminado la verticalidad que requiere la trascendencia. Como afirma Fink: "Tras la muerte de Dios el verdadero lenguaje del hombre ya no es el nombrar a los dioses, la invocación de lo santo. Ahora es el lenguaje del hombre al hombre; la proclamación de la suprema posibilidad humana, la doctrina del superhombre." (Fink, E. 1984:79). Esta suprema posibilidad humana a la que refiere la cita, no es otra cosa que la dimensión creativa del hombre, su dimensión afirmativa de la vida, de los instintos. Ciertamente que para crear lo nuevo es necesario destruir lo viejo, es decir, que la instancia de aparición del superhombre implica un momento de ruptura con lo establecido –de aquí las tres figuras por las que debe pasar el hombre en su devenir superhombre que propone Zaratustra: el camello, que carga con los valores establecidos; el león, que se sacude el peso de la dado; el niño, que crea lo nuevo por medio del juego. Situación de ruptura y creación que se denominara con el concepto de transvaloración:

> Para conservarse el hombre comenzó asignando valores a las cosas -¡fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! Por ello se llama hombre, esto es: el que valora. Valorar es crear, ¡Oídlo, creadores! El valorar mismo es el tesoro y las joyas de todas las cosas valoradas. Sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar la nuez de la existencia estaría vacía. ¡Oídlo creadores! Cambio de los valores –eso es cambio de los creadores. Siempre destruye el que tiene que ser un creador. (Nietzsche, F. 2009a: 76)

El superhombre significa la transvaloración de los valores, porque significa una nueva forma de valorar. El momento de la ruptura, de la destrucción, es el punto de inflexión en el cuál se diferencian las figuras del nihilismo y la del superhombre: el primero sostendrá la estructura, negará sólo por sostener la negación; el segundo negará sólo en función de una afirmación, de un nuevo modo. Transmutar no es sustituir, es transformar, y transformar es crear una nueva estructura de pensar, de vivir, de valorar. La creación en Nietzsche es el

rol fundamental del hombre, el elemento que lo vuelve diferente de los animales. Pero la creación no está supeditada a la razón, sino a la voluntad. Y la voluntad que permite esta afirmación, es la voluntad de poder o de potencia.
¿Por qué Zaratustra no enuncia los nuevos valores? ¿Por qué al final de la obra seguimos sin contar con una tabla de juicios morales que diferencie aquello que está bien, que es bueno, de aquello que está mal? Si el personaje construyera la tabla de nuevos valores, estaría reconstruyendo una forma trascendente de pensar, estaría repitiendo la estructura del valorar propia de la cristiandad o del último hombre. Estaría rompiendo el lazo horizontal de comunicación y pretendiendo que la obra se imponga desde fuera a la vida, como un códice sagrado, como una tabla que se sostiene justamente por no pertenecer a la vida.

Conclusión

A la filosofía nietzscheana se la ha denominado frecuentemente como una filosofía intempestiva. Este término se utiliza para referirse a una situación de novedad, de ruptura con el curso que se desarrollaba y aparición –emergencia- de algo distinto o nuevo. Frente a una historia de la filosofía que se construía en términos dialécticos, donde el presente era la síntesis del pasado; pero también frente a la pretensión de una filosofía perenne, surgió la figura de Nietzsche intempestivo, inesperado: "esta dimensión que se distingue de la filosofía clásica, y su empresa "eterna", como de la filosofía dialéctica en su comprensión de la historia: un singular elemento de inquietud" (Deleuze, G. 2005b:169) esta inquietud a la que refiere Deleuze, se plasma en la radicalidad de la visión nietzscheana, en la profundidad de la crítica. Hemos repasado tres de ellas: la crítica a la razón como principio "natural" del hombre y a las nociones de verdad y mentira, en pos de la dimensión de la supervivencia; la crítica a los valores morales, tanto en su pretensión de universalidad, como así también en su ocultamiento de la voluntad de poder como motor de su desarrollo; la crítica a la trascendencia como estructura de un modo de pensar

la realidad. Debe entenderse que estas tres críticas se articulan –junto con otras- bajo un mismo objetivo, el de configurar un proyecto filosófico que reintroduzca la noción de valor en la filosofía y que desplace la primacía de la subjetividad concebida en términos individuales.

Si el impacto de la Revolución francesa en la filosofía moderna significó, entre otras cosas, la desnaturalización de que las jerarquías establecidas sobre un conjunto de tradiciones que equiparaban al rey con el enviado de Dios sobre la tierra, de un conjunto de valores que implicaban la estratificación social por la sangre o una historia familiar, de una libertad que no era ganada por las personas sino permitida, casi como un don, por las autoridades; si la Revolución significó la deconstrucción de todos esos preceptos, constituyó también la plataforma sobre la que, en la segunda mitad del siglo XIX, la filosofía de Nietzsche va a desplegarse y proponer una filosofía del valor, del sentido, de la pluralidad. Toda una filosofía crítica que inaugurará una forma de filosofar, como él la denominó, a martillazos.

Actividades

1. Teniendo en cuenta lo leído en el texto, explique con cuál de las posturas expresadas en las siguientes citas estaría de acuerdo Nietzsche y con cuál no, y por qué.

> ¿De dónde, pues, nacen mis errores? A saber, sólo de que siendo la voluntad mucho más amplia y más extensa que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y como es de suyo indiferente a ellas se extravía muy fácilmente, y elige el mal por el bien o lo falso por lo verdadero. Esto hace que yo me engañe y peque. (Descartes, R. 1980: 259)

> La doctrina que yo les presento es justamente la opuesta al quietismo, porque declara: sólo hay realidad en la acción; y va más lejos todavía, porque agrega: el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza; por lo tanto, no es otra cosa que el conjunto de sus actos, nada más que su vida. (Sartre, J.P. 2009: 58)

2. Según el Taoísmo, el yin y yang son dos conceptos que exponen la dualidad de todo lo existente en el universo: dos fuerzas fundamentales

opuestas y complementarias, que se encuentran en todas las cosas. ¿Sería compatible esta creencia con las ideas Nietzscheanas? ¿Por qué?

3. El famoso personaje de comics, Superman, creado por Jerry Siegel y Joe Shuster en 1932, parece una caricaturización de la propuesta nietzscheana del Súper hombre. Teniendo en cuenta lo leído en este artículo ¿qué elementos podrían ser compatibles con el personaje del comic? ¿En qué puntos se diferenciarían ambas figuras?

4. El *Club de la pelea* –película de 1999, dirigida por David Fincher- suele considerarse una película basada en algunas ideas nietzscheanas. Mire la película y conteste:

¿Qué sentido le otorgan a las peleas los personajes del film?

¿Cuál relación establecen los personajes entre las luchas y la mirada política sobre la realidad?

¿Cuáles fuerzas les corresponderían a los actores principales?

¿Cree usted que es esta una película con influencias nietzscheanas? ¿Por qué?

Bibliografía

Butler, J. [1997] (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid, Ediciones Cátedra.

Chatelet, F. [1992] (2009). *Una historia de la razón*. Bs. As., Nueva visión.

Deleuze, G. [1967] (2000). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Ed. Anagrama.

——— [1968] (2005a). Sobre Nietzsche y la imagen del pensamiento, en La isla desierta y otros textos. Valencia: Ed. Pre textos.

——— [1967] (2005b). La carcajada de Nietzsche, en La isla desierta y otros textos. Valencia: Ed. Pre textos.

Descartes, R. [1641] (1980). *Meditaciones metafísicas*, en *Obras escogidas*. Bs. As.: Ed. Charcas.

Fink, E. [1960] (1976). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Ed. Alianza Universidad.

Foucault, M. [1971] (2004). *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Valencia: Ed. Pre Textos.

——— [1978] (2008). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Ed. Gedisa.

Heidegger, M. [1940] (2000). "La metafísica de Nietzsche", en *Nietzsche*. Barcelona, Ed. Destino.

Jasper, K. [1936] (1963). *Nietzsche*. Bs.As.: Ed. Sudamericana.

Nietzsche, F. [1872] (2010). *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral*, en Nietzsche I. Madrid: Ed. Gredos.

——— [1885] (2009 a). Así habló Zaratustra, en Nietzsche II. Madrid: ed. Gredos.

——— [1887] (2009 b). La genealogía de la Moral, en Nietzsche II. Madrid: Ed. Gredos.

——— [1888] (2009 c). El anti Cristo, en Nietzsche II. Madrid: ed. Gredos.

Sartre, J. P. [1945] (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Ed. Edhasa.

CAPITULO 8

HUSSERL Y LA FENOMENOLOGÍA

Alejandra Bertucci

Se suele identificar a la fenomenología con Husserl y esto presenta algunos problemas. En realidad no todo lo que escribió Husserl puede considerarse fenomenología, sino a partir de su "conversión" alrededor de sus 40 años; y por supuesto hay muchos textos de fenomenología no escritos por él. Ricoeur[1] clarifica esto al decir que Husserl no es toda la fenomenología pero sí su figural central.

Si bien se pueden encontrar antecedentes del enfoque fenomenológico en varios filósofos anteriores (Descartes, Hume, Berkeley, Kant, etc.) será Husserl quien la constituya en un método. Un método con el cual se puede estudiar una infinidad de temas y problemas, sólo algunos de ellos encarados por el propio Husserl.

Haremos primero una breve presentación biográfica de Husserl, luego un rastreo del término fenomenología para concentrarnos en un texto en particular de Husserl donde podamos ver en acción el método fenomenológico.

Biografía

Husserl nace en 1859 en Moravia (En ese entonces provincia del Imperio Astro-Húngaro, en la actualidad República Checa). De origen judío se convierte al protestantismo a los 27 años. Sus estudios universitarios estuvieron primero dirigido hacia la matemática pero la influencia de su maestro Brentano[2] lo hará girar hacia la filosofía. Enseña filosofía en la universidades de Halle, Gotinga y Friburgo, en esta última trabaja con su discípulo más famoso Martín Heidegger.

Durante el régimen nazi es perseguido por su origen Judío; sin embargo, decide no abandonar Alemania donde muere en 1938. Pocas de sus obras son publicadas en vida, entre ellas: Las *investigaciones lógica* (1900-1901), *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* (1905), “La fenomenología como ciencia estricta” (1911), Ideas I (1913), *Lógica formal y trascendental (*1929), *Meditaciones cartesianas* (1931), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). A pesar de ello el volumen de su obra es inmenso ya que dejó más de 40.000 páginas manuscritas, que fueron llevadas luego de su muerte a Bélgica por el franciscano Van Brenda para protegerlas del nazismo. Allí, hasta la actualidad, funciona el archivo Husserl que se encarga de editar y publicar estos manuscritos, *La Husserliana* alcanzó en el año 2012 el tomo 41.

La fenomenología

Si uno se atiene a la definición etimológica de la fenomenología, esta es el estudio o la ciencia del fenómeno y, puesto que todo aquello que aparece es fenómeno, el ámbito de la fenomenología no tendría prácticamente fronteras. Por ello a los propósitos de este capítulo será más clarificador hacer un rastreo histórico.

El término fenomenología aparece por primera vez en *El nuevo órgano* (1764) de J. H. Lambert discípulo de Wolff, allí la fenomenología es definida como la teoría de la ilusión bajo diferentes formas. Kant lo utiliza en 1779 en una carta al mismo Lambert en donde habla de una “fenomenología general” que designaría a la propedéutica que debe preceder a la metafísica. En otra carta, en este caso a Marcus Hester de 1772, bosquejando el plan de la *Crítica de la Razón Pura* (1781-1787) Kant titula a la primera parte “fenomenología general“. Finalmente, como bien sabemos, esa sección se llamó “Estética trascendental“. La ausencia de este título no implica la ausencia de la fenomenología en la crítica kantiana, en tanto el objeto de conocimiento que posibilita el sujeto trascendental es fenómeno.

Con la *fenomenología del espíritu* (1807) de Hegel el término entra en la tradición filosófica como término de uso corriente. La diferencia fundamental entre la fenomenología de Kant y la de Hegel estriba en las diversas relaciones entre el fenómeno y el ser o absoluto. Mientras que la fenomenología de tipo kantiano concibe al ser como aquello que delimita la pretensión del fenómeno, al mismo tiempo que permanece inalcanzable, en Hegel, a la inversa, el fenómeno es reabsorbido en un conocimiento sistemático del ser, al negar la distinción entre fenómeno y cosa en sí.[3]

Sin embargo no será la fenomenología Hegeliana la que dé forma al movimiento fenomenológico en los siglos XX y XXI, sino la fenomenología husserliana.

Husserl se posiciona con respecto a la tradición filosófica, está más cerca de Kant que de Hegel, revaloriza a Hume y especialmente a Descartes. Y a pesar de su repetida intención de una fundación radical de la filosofía, no se puede hablar de una ruptura con la filosofía anterior; en tanto su filosofía continúa, como veremos más adelante, el trascendental kantiano, el originario humeano, la duda y el cogito cartesiano.

Para tratar de entender la especificidad de la fenomenología Husserliana nos ocuparemos en particular de un texto. Con ello intentaremos evitar sumar a la complejidad teórica del pensamiento de Husserl los conflictos en torno al desarrollo de su filosofía. Husserl repetía con frecuencia que era un principiante, por ello no es sorprendente que comenzara a transitar caminos teóricos que luego abandonara o que cambiara de opinión de un texto a otro.

La filosofía como ciencia estricta (1910)[4]

Los últimos 10 años del siglo XIX, periodo de los primeros trabajos de Husserl, se caracterizan en Alemania por el desmoronamiento de los grandes sistemas filosóficos tradicionales (Hegel y Schopenhauer)[5].

Frente a los avances de las ciencias hay un desaliento por la marcha de la filosofía, a la que se percibe como anárquica.

Dos ciencias principalmente muestran un gran empuje la matemática y la sicología, a las dos se dedica Husserl con gran profundidad. Sin embargo Husserl no se deja seducir por el positivismo imperante y realizara una crítica profunda de la ciencia

El contexto de su crítica a las ciencias es la percepción por parte de algunos intelectuales europeos de lo que ellos consideraban la crisis de las ciencias. Sus objeciones se centraban en dos tipos distintos de problemas. El primero interno a la propia ciencia, más allá de sus logros es indiscutible que la ciencia genera rompecabezas teóricos de difícil solución, por ejemplo en el caso de la teoría de la relatividad y la teoría quántica. Principalmente el asunto era la posibilidad de un conocimiento coherente del mundo, que se veía en entredicho por la imposibilidad de conciliar los nuevos conocimientos con los anteriores. De algún modo la ciencia avanzaba hacia un mayor control de la naturaleza a costo de una menor inteligibilidad de la misma.[6]

La otra crítica de carácter externo tenía que ver con la imposibilidad de la ciencia de dar respuestas para la vida humana concreta. Max Weber a principio del siglo XX dio una lección, que tuvo una gran repercusión, llamada "La ciencia como una vocación"[7], en ella sostenía que la ciencia era incapaz de responder a los problemas del valor y por lo tanto inefectiva para la existencia personal. Lo único que haría sería darnos información técnica de hechos para que tomemos decisiones que son esencialmente extracientíficas.

En este contexto hay que ubicar el ensayo de 1910 "La filosofía como ciencia estricta". Pero la crítica que hará Husserl no es un rechazo, hay que reformar la ciencia no abandonarla; y esa reforma de la ciencia implica una refundación de la filosofía en fenomenología.

En la "Filosofía como ciencia estricta" Husserl retoma los principales tópicos de su primer gran obra *Las Investigaciones Lógicas (*1900). Es un texto programático que arranca con una declaración de principios:

> Desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que satisficiera las necesidades teóricas más profundas e hiciese posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales. Esta pretensión fue sostenida en las diversas épocas de la historia con mayor o menor energía, pero jamás fue abandonada. (Husserl, 1992: 7)

A pesar de ello el ideal de ciencia estricta no se ha logrado para la filosofía. No es que la filosofía sea una ciencia imperfecta, toda ciencia particular, tanto las exactas como las empíricas son imperfectas; el problema con la filosofía es que todavía no es ciencia, le falta un método unificado y un contenido doctrinario.

Las ciencias particulares son imperfectas en razón del horizonte infinito de problemas sin solución, pero a pesar del problema que pueda tener su cuerpo doctrinario, hay un cuerpo doctrinario que continua creciendo y ramificándose. Esto es cierto para las matemáticas y las ciencias de la naturaleza, no caben en ellas las opiniones o los puntos de vista. La filosofía no es todavía ciencia porque no tiene un sistema de doctrina, todo en ella es discutible. Es necesaria entonces una reforma total de la filosofía que la convierta en ciencia constituida a partir de una fundamentación absoluta. Para ello no puede empezar tomando ningún sistema filosófico ya constituido y debe r atificar la validez de la pretensión de rigurosidad.

Husserl no def ine que ent iende por "estricta", pero es indudable que no significa copiar los métodos de l as ciencias exactas. Si uno v a a *Las Investigaciones Lógicas* podemos tal vez derivar lo que entendía Husserl por ciencia estricta de su definición de ciencia, allí dice que la ciencia es un sistema de conocimientos conectados por razones de tal modo que cada paso es construido sobre su predecesor en una secuencia necesaria. Tal conexión estricta requiere la mayor claridad.[8]

En el fondo uno puede decir que lo que la filosofía no puede resignar es su pretensión de racionalidad. Eso queda más claro, cuando a continuación a la exigencia de rigurosidad Husserl hace un recuento de la filosofía occidental en clave racionalista.

> Tal voluntad consciente de c iencia estricta dominó ya la revolución socrático-platónica en filosofía, lo mismo que la reacción científica contra la escolástica a comienzo de los tiempos modernos, en especial la revolución cartesiana. Su impulso pasa a l os grandes sistemas filosóficos de los siglos XVII y SVIII; se renueva radicalmente en la crítica de la razón de Kant y obra todavía sobre la filosofía de Fitche. Cada vez, la investigación se propone de nuevo como finalidad los verdaderos comienzos, la formulación precisa de los problemas, los métodos correctos. (Husserl, 1992: 12)

El más reciente retroceso en ese camino de la filosofía fue la filosofía romántica, claramente irracionalista, incluso no escapa de su crítica Hegel, en tanto que para Husserl no hay en él una crítica de la razón necesaria para que la filosofía sea científica. Es más, el hegelianismo era culpable de la filosofía de la cosmovisión, al enseñar que cada filosofía es legítima en relación con su época, promoviendo el relativismo.

La importancia de una fundación científica racional de la filosofía es necesaria para Husserl no sólo por una búsqueda de la verdad sino y principalmente por el destino de la humanidad toda, que se hallaba en ese momento para Husserl perdida en el plano teórico en dos tendencias opuestas e igualmente equivocadas. El naturalismo y el historicismo relativista.

El naturalismo es una consecuencia del descubrimiento de la naturaleza considerada como unidad del ser espacio-temporal conforme a leyes naturales exactas. De modo análogo el historicismo se desarrolló más tarde como una consecuencia del descubrimiento de la historia y de la fundación de las sucesivas ciencias del espíritu. Ambos son formas de reduccionismo.

> Siguiendo los hábitos de interpretación dominantes en cada uno, el naturalismo tiende a encararlo todo como naturaleza; el que se dedica a las ciencias del espíritu tiende a encararlo como espíritu, como creación histórica y, por consiguiente, ambos tienden a falsear el sentido de aquello que no puede ser encarado a su modo. (Husserl, 1992: 15)

El resto del ensayo está dividido en dos secciones, cada una dedicada a la crítica del reduccionismo respectivo.

Crítica al naturalismo

Esta sección es la más larga del ensayo y la más densa teóricamente. Presenta varias dificultades, principalmente porque Husserl usa aquí recursos fenomenológicos desarrollados en *las Investigaciones lógicas* sin explicarlos. Así la reducción eidética, la reducción trascendental y la intuición de esencias son utilizadas en el contexto de su argumentación contra el naturalismo sin mayores aclaraciones. A medida que aparezcan intentaremos explicarlas,

muchas veces esa explicación estará en las notas a pie de página para no sobrecargar la argumentación en la que están presupuestas.

El contacto con Brentano le mostró a Husserl las insuficiencias de las ciencias humanas en el año 1900. Lo que Husserl reprocha a estas ciencias, en particular a la sicología, que se presentaba como el fundamento de las ciencias del espíritu, es haber tomado los métodos de las ciencias naturales sin percatarse de que su objeto es diferente.

Husserl reconoce los logros de las ciencia sicológica experimental pero le crítica su naturalismo. No habiendo delimitado la especificación de su objeto y abordándolo como objeto físico, confunden el descubrimiento de las causas externas de un fenómeno con la naturaleza propia de dicho fenómeno. Utilizando los aportes de Brentano Husserl va a encontrar en la intencionalidad la clave de lo psíquico. Buena parte de esta sección se concentrará en distinguir lo corpóreo (naturaleza) de lo psíquico (conciencia).

Volviendo a la crítica al naturalismo; Husserl sostiene que este tipo de psicologismo representa un problema para la filosofía y para la ciencia. Si asumimos que los principios y leyes lógicas y matemáticos son mera expresión de leyes sicológicas; tenemos que aceptar, por ejemplo, que el principio de contradicción signifique sólo el hecho de que el sujeto sicológico no puede pensar P y no P simultáneamente. De igual modo con los juicios; si toda ciencia está constituida por juicios, y los juicios son hechos síquicos, la sicología se convierte en la ciencia fundamental, base de todas las demás y su método se transforma en el método propio de la filosofía. La sicología quedaba promovida a la jerarquía de la filosofía sin más. Esto impacta sobre la ciencia ya que socava sus bases al relativizar su fundamento. ¿Qué crédito puede tener el sicólogo que pretende explicar por medio de la sicología los principios de la lógica, siendo que el mismo utiliza esos principios para confeccionar su explicación?

El núcleo de este ensayo de Husserl gira en torno a la demostración de que la psicología empírica no puede suplantar a la filosofía, retomando los resultados de *Las investigaciones lógicas* donde demostró la imposibilidad de derivar la lógica de principios sicológicos.

Nos concentraremos aquí en dos aspectos; primero, la distinción entre hechos y esencias que es fundamental para entender porqué la sicología no puede ser el fundamento de la lógica y; segundo, el rechazo a la actitud natural necesario para poder hablar de filosofía.

Hechos y esencias

No se puede fundar la lógica en la psicología porque una trata sobre hechos y la otra sobre esencias. Por ejemplo en el caso del principio de contradicción mencionado antes Husserl dirá que este principio establece apodícticamente que dos proposiciones contradictorias no pueden ser a la vez verdaderas, no se refiere a la psiquis de nadie. Esto es así porque mientras la psicología se ocupa de hechos naturales, la lógica se ocupa de las significaciones de los actos de pensar que son entidades ideales.

La serie de actos de pensar que realiza un matemático cuando razona es algo muy diferente del razonamiento mismo. Pensemos en el teorema de Pitágoras y los procesos mentales que realiza un matemático particular al hacer la demostración del mismo. El teorema es una estructura ideal, intemporal y objetiva mientras que los actos mentales que realizan la demostración son una sucesión de procesos psíquicos, temporales y subjetivos.

Los hechos son equivalentes a ente sensible (mesa, lluvia). Son individuales, espaciales y temporales, alterables, contingentes. Su modo de ser es el ser real. A diferencia de ellos las esencias, así llama Husserl a esas entidades ideales, no existen como una cosa real, tampoco son en realidad entes metafísicos (como sería el caso del platonismo). Las esencias son meras posibilidades ideales, en el fondo sentidos, significaciones.[9]

Volviendo a la pretensión de la sicología de ser la fundación de la lógica; Husserl sostendrá, que dada su radical oposición, una ciencia que se ocupa de entidades ideales no puede estar fundada en un ciencia que se ocupa de hechos.

La distinción entre hecho y esencias no sólo tiene que ver con la oposición sicología vs. lógica sino también es fundamental para entender la filosofía como fenomenología. Para que la filosofía sea una ciencia estricta debe transformarse en fenomenología y la fenomenología es la descripción de las esencias.[10]

Actitud natural vs actitud fenomenológica

Aquí nos ocuparemos de la actitud fenomenológica, por la cual debemos poner entre paréntesis la existencia del mundo. Esto será tratado en el contexto de la crítica de Husserl a la pretensión de la sicología de reemplazar a la filosofía.
Dirá Husserl "En virtud de su punto de partida, toda ciencia de la naturaleza es ingenua. La naturaleza que ella pretende estudiar existe simplemente" (Husserl, 1992: 22). Esto, obviamente, vale también para la sicología:

> (…) la desconexión de la relación con la naturaleza privaría a lo psíquico del carácter de hecho natural determinable objetiva y temporalmente, en suma, de su carácter de hecho psicológico. Por lo tanto, recordemos lo siguiente: todo juicio psicológico contiene en sí, explícitamente o no, la posición existencial de la naturaleza física (Husserl, 1992: 23)

Las ciencias de la naturaleza tienen una actitud ingenua con respecto a la existencia del mundo porque se mantienen en la creencia del sentido común, que considera, que hay un mundo independiente de todo acto de conciencia y que la conciencia es una cosa más entre las cosas del mundo. A esta tesis del sentido común Husserl la denomina la tesis de la actitud natural. La posibilidad de una filosofía radical se funda en la reducción trascendental; esta nueva actitud fenomenológica implica la puesta entre paréntesis de la existencia del mundo. Esto significa suspender la creencia en la realidad del mundo; no se niega, ni afirma el mundo, se suspende el juicio. Al poner entre paréntesis la existencia del mundo llego a la actitud trascendental y el mundo se convierte en fenómeno.[11]
Como vemos la sicología, en tanto ciencia empírica se mantiene en la actitud natural cosa que la filosofía no puede permitirse por su propia necesidad de

radicalidad. De ese modo la filosofía debe excluir todo tipo de afirmaciones existenciales.

> (…) la fenomenología pura considerada como ciencia no puede ser más que una investigación de esencia y de ningún modo una investigación de existencia. Toda introspección y todo juicio que se apoye en tal "existencia" cae fuera de su esfera (Husserl, 1992: 54)

Eso no significa que la fenomenología no tenga una relación con la ontología, sino que la relación es distinta a las del idealismo y el realismo. Desde la modernidad el problema ontológico está definido por la oposición sujeto- objeto, conciencia- mundo. Si el problema de la verdad, en el paradigma gnoseológico moderno, es saber si las representaciones del mundo en mi conciencia coinciden con lo que el mundo es. El problema ontológico también está delimitado por la relación conciencia mundo. En el idealismo la conciencia contiene al mundo, mientras que para el realismo el mundo contiene la conciencia. Husserl intenta salir de esta oposición a través de la noción de intencionalidad.[12]

> Si la gnoseología pretende estudiar los problemas de las relaciones entre la conciencia y el ser, sólo puede tener presente el ser como correlato de la conciencia, como algo "mentado" al modo de la conciencia: como percibido, evocado, esperado, representado por imágenes, fantaseado, identificado, diferenciado, creído, supuesto, valorado, etc. (Husserl, 1992: 25)

La noción de intencionalidad permitirá entender lo que la conciencia es luego de la reducción trascendental. La conciencia no es ya una parte del mundo sino el lugar de su despliegue en el campo original de la intencionalidad. Habíamos mencionado antes que la intencionalidad es lo que permitirá a Husserl diferenciar lo síquico de lo físico. Así gracias a la intencionalidad, el resultado de la reducción fenomenológica no es el idealismo cartesiano cerrado en el solipsismo del cogito. Lo que subsiste a la reducción su residuo no es el yo pienso solo, sino la correlación entre el yo pienso y el objeto de su pensamiento, no el *ego cogito* sino el *ego cogito cogitatum*, como se ve en la cita anterior.

> Con esto daremos en una ciencia –de cuyo enorme alcance no se han dado cuenta aún los contemporáneos – que, en verdad, es una ciencia de la conciencia y no es, sin embargo, psicología: una *fenomenología* de la conciencia en oposición a una ciencia natural de la conciencia (Husserl, 1992: 7)

El dominio de estudio de la filosofía es la conciencia pero no como la estudia la sicología. Fenomenología y sicología se ocupan de la conciencia de un modo diferente y de acuerdo a una actitud diferente. "Lo que queremos decir es que la psicología se ocupa de la "conciencia empírica", de la conciencia en la actitud de la experiencia, como existente en el orden de la naturaleza, mientras que la fenomenología se ocupa de la conciencia "pura", es decir, de la conciencia en la actitud fenomenológica" (Husserl, 1992: 28).
La conciencia o yo que estudia la fenomenología es el yo puro.[13] Ya que por la reducción trascendental el yo concreto que se halla entrelazado con el mundo natural también es reducido. Uno debe abstener de toda tesis que verse sobre el yo como existente; pero no resulta menos claro que hay un yo, que es el que se abstiene y que es el propio yo de la reducción. Este yo es el yo puro y la reducción o epojé es el método universal por el cual me aprehendo como yo puro. A partir de la reducción Husserl va a disociar teóricamente, el mundo como totalidad de las cosas y la conciencia sujeto de la reducción. En este ensayo se ve en la distinción entre lo corpóreo y lo psíquico, utilizando terminología fenomenológica diremos el análisis eidético de la región cosa y de la región conciencia.

Lo corpóreo[14]

Dice Husserl, sólo lo corpóreo es capaz de ser experimentado como individualmente idéntico en una pluralidad de experiencias inmediatas; es decir, de percepciones. Cuando estas percepciones son concebidas como distribuidas entre diversos "sujetos" el ser corpóreo es percibido como individualmente idéntico por muchos sujetos y descripto como un mismo ser intersubjetivo. Traduzcamos: los cuerpos son públicos, yo puedo tener varias percepciones de la mesa de mi casa, en distintos momentos del día y desde

distintas perspectivas, cada una de estas percepciones es distinta pero todas remiten a un mismo objeto, individualmente idéntico (la mesa de mi casa). Cuando las percepciones se distribuyen entre varios sujetos esa identidad es reconocida intersubjetivamente.

Las mismas cosas (cosas, procesos, etc.) se presentan a nuestros ojos y pueden ser determinadas por nosotros de acuerdo a su "naturaleza". Pero su naturaleza aquí no significa la captación de una sustancia; sino, simplemente que al presentarse a la experiencia en fenómenos subjetivos muy variados, ellos existen, sin embargo, como unidades temporales de propiedades permanentes o variables; y están allí, como insertos en el complejo que los reúne a todos, de un mundo material único con un tiempo único. Volvamos a la mesa de mi casa, digamos que es roja, rectangular con cuatro patas; esta "naturaleza" de mi mesa no es adquirida en un percepción omniabarcadora sino en multitud de percepciones parciales. Cuando veo la mesa, el color va a depender del momento del día, para poder ver las cuatro patas deberé caminar alrededor de ella, etc.

Hay en la cosa corpórea cierta inadecuación que se manifiesta en el hecho de que no la puedo ver toda de golpe, sino por escorzos. El sentido de lo que se llama cosa exige tal imperfección, que remite a series de percepciones que se extienden en una infinitud de direcciones y además hasta el infinito, si bien dominadas constantemente por una unidad de sentido.[15] La unidad de sentido es la que me permite reconocerla como mi mesa; pero las posibles percepciones de ella son infinitas, puedo moverla de lugar, ponerla patas arriba, etc.

Esta inadecuación no marca un defecto del sujeto sino una característica esencial de la cosa misma (su trascendencia). La esencia de la cosa material además de inadecuada no es un absoluto, puede revelarse en cualquier momento falsa, por lo tanto es contingente, con una realidad tan sólo presumida. Puede suceder que a mi mesa de cuatro patas le falte una y que esté apoyada contra la pared de tal modo que sólo desde determinado ángulo sea evidente y yo lo descubrí recién ahora.

Lo psíquico

Husserl comienza definiendo lo síquico de esta manera "Lo psíquico se distribuye (hablando en términos metafóricos y no metafísicos) en mónadas que no tienen ventanas y sólo entran en contacto por endopatía" (Husserl, 1992: 43) Con esto quiere decir que la conciencia no es pública, no podemos saber que está pensando otra persona. Tenemos un conocimiento directo de las cosas corpóreas por la percepción, pero sólo tenemos un conocimiento indirecto (por endopatía) de la conciencia de los otros, de su interioridad.[16]

De igual modo sucede con la unidad de identidad, lo síquico no es experimentable como una individualidad idéntica en varias percepciones separadas, como era el caso de la cosa corpórea, esto sigue siendo así incluso cuando las percepciones las tiene el mismo sujeto:

> Una cosa es lo que ella es y subsiste siempre en su identidad: la naturaleza es eterna. Las propiedades o las modificaciones de las propiedades, que en rigor pertenecen a una cosa – a la cosa de la naturaleza, no a la cosa sensible de la vida práctica, a la cosa "tal como se manifiesta a los sentidos" pueden ser determinadas de un modo objetivamente válido, y confirmadas o corregidas en experiencias siempre nuevas. En cambio, un hecho psíquico, un "fenómeno" aparece y desaparece, no conserva un ser permanente, idéntico que, como tal, en el sentido de la ciencia de la naturaleza, pueda ser objetivamente determinable (Husserl, 1992: 44)[17]

No hay que perder de vista que la oposición entre lo corpóreo y lo síquico está dada en el contexto de la crítica al naturalismo. Naturalismo que intenta estudiar la conciencia como una cosa más de la naturaleza, es contra esa cosificación o naturalización de la conciencia que hay que entender la oposición.

Si la relación con lo corpóreo se da a través de la percepción, lo síquico depende de las vivencias. Lo síquico es "vivencia",

> Y vivencia contemplada en la reflexión, aparece como individualidad por sí mismo, en un fluir absoluto, ora siendo, ora como "dejando ser", volviendo a caer continuamente de modo visible en un haber sido. Lo psíquico también puede ser recordado y, de este modo, algo experimentado de manera un poco distinta; y en lo "recordado" está el "haber sido percibido". Puede ser recordado "reiteradamente", en recuerdos que están reunidos en una conciencia que se apercibe de que los recuerdos mismos son evocados de nuevo o bien todavía retenidos. En esta conexión, y exclusivamente en ella, como lo idéntico de tales

repeticiones, el a priori psíquico puede ser experimentado como ente o identificado. (Husserl, 1992: 44-45)

Si lo síquico es una vivencia, caracterizada por su ser efímero y fluyente y la única unidad posible es la de vivencia y recuerdo en una misma conciencia, cómo puede Husserl pretender un estudio racional y objetivo de lo síquico. Su repuesta es la intuición de esencias.

Cuando hablamos de esencias anteriormente fue en relación a la oposición entre lógica y sicología, mientras una trataba de esencias, la otra de hechos. Sin embargo como ya mencionamos las esencias no se restringen a la lógica y la matemática.

Hay dos tipos de esencia según Husserl, las esencias exactas corresponden a los conceptos rigurosos de las matemáticas y de la física y tienen una relación indirecta con la vivencia y las esencias morfológicas o inexactas, que deben al contrario expresar la vivencia en todos sus matices. Las primeras pueden ser construcciones, las cuales toman su rigor de su propia definición y coherencia, las segundas sólo pueden ser descripciones y su rigor proviene de la fidelidad a lo dado, con el carácter fluyente y vago que le es inherente.

Si lo síquico no es naturaleza, tiene sin embargo una esencia captable, y adecuadamente captable, en la contemplación inmediata. De hecho todos los enunciados que describen lo síquico por medio de conceptos directos, lo hacen, cuando son válidos, mediante conceptos de esencia, o sea, por medio de significaciones conceptuales de palabras que pueden hacerse efectivas en la intuición de esencia.

Para Husserl la contemplación intuitiva de esencias no implica más dificultades o secretos místicos que la percepción. Las esencias captadas por intuición pueden ser fijadas en conceptos fijos. Esto es válido no sólo para los fenómenos sensibles sino también para los psíquicos. Todo acto del yo y toda situación del yo, ya sea percepción, imaginación, recuerdo, juicio, sentimiento, voluntad, y demás corresponden a esencias.

Hay que remarcar que la intuición de esencias no es experiencia en el sentido de percepción, tampoco es una generalización empírica que afirma una existencia a partir de hechos aislados de la experiencia. “La contemplación

capta la esencia como ser esencial y en ningún modo postula la existencia" (Husserl, 1992: 50)

A pesar que las esencias de lo síquico pueden ser vagas, es función del estudio fenomenológico precisarlas. Esto implica que todo juicio que trae a expresión adecuada, en conceptos firmes, lo que hay en la esencia es un conocimiento absoluto de validez general, aunque estemos refiriéndonos a lo síquico.

> Así como oímos inmediatamente un sonido también vemos una "esencia", la esencia "sonido", la esencia "fenómeno de la cosa", la esencia "cosa visible", la esencia "representación imagen", la esencia "juicio", "voluntad" y que contemplándola podamos abrir juicio sobre la esencia. (Husserl, 1992: 53)

Husserl advierte contra la posibilidad de confundir el enfoque fenomenológico con la introspección. La introspección tiene que ver con la experiencia interna individual mientras que las esencias reveladas por la intuición son válidas para todos.

En su intento por distinguir lo síquico de lo corporal, Husserl relega en este ensayo a lo psicofísico al dominio de la sicología empírica. Es importante consignar que Husserl cambia de idea más adelante y que los análisis fenomenológicos de la experiencia del propio cuerpo será de los tópicos más fecundos de la fenomenología posterior a él.[18]

Crítica al historicismo

En esta sección Husserl dirige su crítica al historicismo y a la filosofía de la cosmovisión. Nosotros por razones de extensión nos concentraremos en la crítica al historicismo.

> El historicismo adopta su posición en la esfera de los hechos de la vida empírica del espíritu, y en la medida en que postula a esta vida como algo absoluto, sin naturalizarla por eso (…) resulta un relativismo muy afín al psicologismo naturalista y se enreda en análogas dificultades escépticas (Husserl, 1992: 61)

La definición de espíritu en este texto es muy similar a lo que nosotros llamaríamos cultura.[19] Puede incluir una obra de arte, una tradición, una institución.

Una de las primeras cosas que señala Husserl es que por intuición interna (por mi propia vida consciente) nos acostumbramos a la unidad de la vida del espíritu y podemos rastrear las motivaciones que se encuentran en su interior y por consiguiente "comprender" también, su esencia y desarrollo.

> De este modo, todo lo histórico se torna 'inteligible", "explicable", en su peculiar carácter de " ser", que es justamente "ser espiritual", unidad de los momentos interiormente progresivos de un sentido y, por lo tanto, unidad de lo que se dispone y se desarrolla inteligiblemente de acuerdo a motivaciones interiores (Husserl, 199: 62)

Hasta aquí Husserl está de acuerdo con el historicismo. Según la fenomenología la noción de intencionalidad como objetivo de la conciencia y producción de un sentido permite percibir los fenómenos humanos en su contenido vivo. Se puede hablar de comprensión cuando el fenómeno por comprender está animado por una intención. Sin embargo, esta concepción de la Historia que Husserl atribuye a Dilthey, cae en el historicismo escéptico.

Dilthey mismo menciona las causas que estimulan este escepticismo: primero; a la anarquía de los sistemas filosóficos y; segundo, al desarrollo de la conciencia histórica que muestra la relatividad de toda forma histórica de la vida, de la religión y de la filosofía.

Husserl admite que esto es una verdad de hecho, pero el problema es si hay que aceptarlo como universalidad de principio. Si fuera así abría que negarles a las ciencias estrictas todo valor objetivo, en tanto que ellas también serían configuraciones culturales relativas. Las ideas de verdad, de teoría, de ciencia, como todas las otras ideas perderían su validez absoluta o validez en sí (no se salvaría ni el principio de contradicción). Por todo lo dicho hasta ahora Husserl no puede estar de acuerdo con esta consecuencia del historicismo. Para rebatirla va a postular la diferencia entre validez fluyente y validez objetiva; entre ciencia como manifestación cultural y ciencia como sistema de teoría válida y; finalmente, entre lo históricamente válido y lo verdaderamente válido.

> La historia, ciencia empírica del espíritu en general, es incapaz de decidir por sus propios medios, en un sentido o en otro, si es necesario distinguir entre la religión como forma particular de la cultura y la religión como idea, es decir como religión válida; si hay que distinguir entre el arte como forma de la cultura y el arte válido, entre el derecho histórico y el derecho válido; y finalmente si hay que distinguir entre la filosofía en sentido histórico y la filosofía válida; si existe o no entre unos y otros la relación entre la idea, en el sentido platónico de la palabra, y la forma turbia de su aparición. (Husserl, 1992: 65-66)

La historia es una ciencia empírica y como tal trata de hechos, la validez con que trabajan las ciencias estrictas trata de ideas. Que el historiador se pronuncie sobre los principios de la realidad es como si el matemático fuera a la historia de las matemáticas a buscar la verdad de las matemáticas. De igual modo, toda la historia de la filosofía, de la lucha entre sistemas, corrobora lo que Husserl dice al principio de este ensayo: que la filosofía no es todavía una ciencia estricta pero de ningún modo demuestra que no exista o pueda existir una filosofía válida: "Desear demostrar o refutar ideas en base a hechos es absurdo, *ex pumice aquam*, como dice la cita de Kant (Husserl, 1992: 66).

Conclusión

Luego de las críticas al naturalismo y al historicismo Husserl concluye con un diagnostico oscuro tanto con respecto a las ciencias naturales como a las ciencias del espíritu.

> Las ciencias naturales no nos descifran en ningún punto la realidad, esa realidad en que vivimos, nos movemos y existimos (…) y no estamos en mejor situación con respecto a las ciencias del espíritu. "Comprender" la vida del espíritu de la humanidad por cierto es una cosa grande y bella. Pero desgraciadamente ese comprender tampoco nos sirve y no hay que confundirlo con el comprender filosófico que debe revelarnos los enigmas del mundo y de la vida. (Husserl, 1992: 82)

Este estado de cosas en las ciencias, que hasta aquí Husserl estudió en sus consecuencias teóricas tiene además consecuencias prácticas. "La necesidad espiritual de nuestra época ha llegado a ser insoportable" (Husserl, 1992: 82). Lo que perturba nuestra tranquilidad no es sólo la falta de claridad teórica sobre

el sentido de las realidades estudiadas por la ciencias, tanto naturales como del espíritu, sino la falta de normas de validez absolutas. Esa falta apremia todos los órdenes de nuestra vida, porque todo vivir es tomar posición.

> Mientras no se discutían estas normas, ni las amenazaba ni desdeñaba ningún escepticismo, no existía más que una cuestión vital: el mejor modo de satisfacer en la práctica esas normas. Pero ¿qué hacer ahora, cuando toda norma es discutida o empíricamente falseada y privada de su validez ideal? (Husserl, 1992: 83)

Husserl no considera justificadas las críticas que señalan que nuestra época es de decadencia, sin embargo considera que esta época necesita como nunca de la ciencia filosófica. Una ciencia filosófica que actúe sin prejuicios, sobre nada preconcebido, sin dejarse influenciar por ningún nombre. Husserl cierra su ensayo como lo empezó con la postulación de la necesidad de una fundación radical de la filosofía en fenomenología.

> La filosofía es, sin embargo, por esencia la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de la *rizómata pánton*. La ciencia de lo radical también tiene que ser radical en su proceder y desde todos los puntos de vista. (Husserl, 1992: 89)

Notas

[1] Ricoeur, P. (1986) A L'Ecole de la Phénoménologie. Paris: Vrin. Pág. 7.

[2] Franz Brentano fue un filósofo y psicólogo alemán maestro de Husserl y Freud entre otros. Conocido principalmente por su tesis sobre la intencionalidad de la conciencia. En su *Psicología desde el punto empírico* (1874), preconiza un nuevo método de conocimiento del psiquismo. La gran aportación de Brentano consiste primero en distinguir fundamentalmente los fenómenos síquicos que implican una intencionalidad (hallarse dirigidos hacia un objeto), de los fenómenos físicos y; en afirmar luego, que el modo de percepción original que de ellos tenemos constituye el conocimiento fundamental de los mismos.

[3] Para la reconstrucción del uso del término fenomenología nos hemos basado en Dartigues, A. (1975). La fenomenología. Barcelona: Herder. páginas 9 a 13.

[4] "La filosofía como ciencias estricta" (Philosophie als strenge Wissenschaft) es un ensayo de Husserl que apareció en Logos I en 1910. Págs. 289-314. Hay dos traducciones en español, una de Rogerio Rovira Armengol (UBA 1951) y otra de Elsa Tabering, editorial Nova 1962 y 1971 y editorial Almagesto 1992.

[5] Nietzsche, Marx y Freud trabajan en este periodo pero no serán considerados por amplios círculos hasta entrado el siglo XX.

[6] Spiegelberg, H. (1982). The phenomenological movement, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers. Pág. 73.

[7] Weber, M. (2005). *el político y el científico*. Madrid: Alianza editorial.

[8] "La esencia de la ciencia implica, pues, la unidad del nexo de las fundamentaciones, en el que alcanzan unidad sistemática no sólo los distintos conocimientos, sino también las fundamentaciones mismas y con éstas los complejos superiores de fundamentaciones, que llamamos teorías. El fin de esta unidad es justamente proporcionarnos no saber puro y simple, sino saber en aquella medida y en aquella forma que responda con la mayor perfección posible a nuestros supremos fines teoréticos" (Husserl, 2005, p. 27).

[9] Muchos aceptarían sin problema este idealismo de las entidades matemáticas y lógicas, no es difícil pensar que el teorema de Pitágoras no dependa para su verdad de la existencia de seres humanos que lo piensen, pero la teoría de las esencias de Husserl es más provocativa porque él afirma la existencia ideal de distintos tipos de esencias, tantas como significaciones sea capaz de crear el hombre.

La esencia responde a la pregunta ¿qué es lo que es? Todo fenómeno posee una esencia, lo que se traducirá por la posibilidad de designarlo. Por lo tanto a través de un hecho se atisba siempre un sentido. Por ejemplo, pensemos en la novena sinfonía de Beethoven, aunque desaparecieran todas las partituras, aunque lo escuche en un una mala versión, existiría de todos modos como esencia, de manera ideal, como sentido, como pura posibilidad. Sin embargo esa posibilidad es la que me permite distinguirla de cualquier otra sinfonía.

Las esencias se obtienen mediante un procedimiento que se llama reducción eidética (a las esencias también las llama *eidos*). Para Husserl reducir es dejar algo de lado, ponerlo entre paréntesis, dejarlo fuera de consideración. En la

reducción eidética se deja de lado todo lo fáctico, lo que queda es la esencia. Una de las primeras tareas de la fenomenología será ver los dominios o regiones de esencia. La región naturaleza que comprende los fenómenos reales o posibles de que tratan las ciencias de la naturaleza; la región espíritu que abarca los fenómenos que tratan las ciencias humanas y la región conciencia, en la que incluye todos los actos de conciencia y sin la cual no podríamos acceder a las otras regiones. Pero previamente y eso hace Husserl en *Las investigaciones lógicas*, se elucidará la esencia de las formas puras del pensamiento, de las categorías lógicas y gramaticales que nos permiten pensar un objeto en general y que son por consiguiente la condición de inteligibilidad de las otras regiones.

[10] La filosofía debe ser según Husserl descriptiva y no explicativa. Esto tiene que ver con su exigencia de radicalidad. Lo explicativo consiste en hacer comprensible lo singular por una ley general. Por ejemplo si tengo que explicar porque cae una piedra o cómo es que veo el color rojo, tengo que referirme a la ley de la gravedad o la teoría de la refracción de la luz. En todos los casos implica pasar de algo dado, el fenómeno (la piedra que cae, el color rojo que veo) a algo no dado, que no es el fenómeno mismo (La ley). Toda explicación reposa en supuestos que no son percibidos inmediatamente. La ciencia trabaja con estos supuestos pero la filosofía suelo puede aceptar conocimientos directos e inmediatos, de los cuales debe realizar una descripción.

[11] Hay que aclarar que se entiende por fenómeno aquí. Empecemos por lo que no es. La puesta entre paréntesis de la existencia del mundo no vuelve al mundo dudoso como en Descartes, el mundo sigue igual sólo ha cambiado mi actitud (desinteresada) con respecto a él. No es el fenómeno de Kant, para quien el fenómeno es la apariencia que ocultaría una realidad inaccesible. No es la manifestación del espíritu absoluto como en Hegel. El fenómeno en Husserl es simplemente lo que aparece, y es en tanto que aparición. Aparece ante una conciencia, por lo cual conciencia y fenómeno son indisolubles.

[12] El concepto de intencionalidad tiene sus raíces en Aristóteles. Aristóteles dirá que en la percepción la mente toma la forma pero no la materia de los objetos conocidos. Los filósofos árabes refinan luego la teoría de Aristóteles

distinguiendo entre la forma en la mente y la forma en el objeto, Avicena llama la forma en la mente ma'ná esto es sentido o mensaje. Los filósofos medievales traducen el término de Avicena por *intentio* y la forma en el objeto *Intends*. Dado la influencia del término "idea" de los empiristas y la no distinción entre objeto y objeto de pensamiento en el idealismo alemán la noción de intencionalidad se ve relegada durante los siglos XVII y XVIII. El término y el problema es retomado por Brentano en 1874.

Para él la intencionalidad es estructura fundamental y primaria de la conciencia, en tanto que la conciencia siempre es conciencia de algo. *Ego cogito cogitatum*

El análisis intencional obliga a concebir la relación entre conciencia y el objeto bajo una forma que podría parecer extraña al sentido común. Conciencia y objeto, en efecto, no son dos entidades separadas en la naturaleza, entidades que se trataría luego de poner en relación, sino que se definen respectivamente a partir de esa correlación que le es, en cierto modo, co-original. Si la conciencia es siempre "conciencia de algo" y si el objeto es siempre objeto para la conciencia", resulta inconcebible que podamos salir de esa correlación, puesto que fuera de ella, no habría ni conciencia ni objeto.

Pero Husserl de algún modo va más allá que Brentano, la conciencia contiene algo más que ella misma: en ella percibimos la esencia de aquello que ella no es, aquello que la trasciende, el sentido mismo del mundo hacia el que ella no deja de estallar, según la expresión que usa Sartre.

[13] Según Lyotard este yo puro no implica un retorno a un subjetivismo psicologista, pues el yo revelado por la reducción no es un yo natural sicológico o sicofísico; tampoco un yo kantiano, pues el yo trascendental no es una conciencia concebida lógicamente sino una conciencia actual. Lyotard, J. F. (1989). La Fenomenología. Barcelona: Paidós. P. 33.

[14] En este ensayo Husserl hace una descripción breve de lo corpóreo que no tiene la profundidad que va alcanzar más adelante, como por ejemplo en Ideas I donde se ocupara cabalmente de la percepción. A pesar de ello ya esta presenta la características de inadecuación de la cosa corpórea que contrastará con la apodicticidad de la vivencia del cogito en la sección siguiente.

[15] La filosofía ha sostenido que todos estos aspectos no constituyen la cosa verdadera que por detrás de ellos se escondería la autentica realidad sólo accesible al intelecto (Platón, Aristóteles, racionalismo) ya absolutamente incognoscible (Kant, positivismo). Esto es impugnado por la fenomenología, el fenómeno en su sentido originario no implica una cosa en sí, lo que se muestra tal como en sí mismo es. Sólo hay fenómenos. La percepción es la captación de la cosa misma, la capta de manera directa. Es absurdo distinguir entre el objeto intencional y el objeto real; aquellos aspectos y escorzos son la cosa misma, no algo diferente de lo que se muestra. La cosa material es la unidad de una multiplicidad ininterrumpida de escorzos coherentes, el polo unitario de los mismos.

[16] Tratando de explicar la conciencia Husserl usa la famosa expresión de Leibniz "las monadas no tienen ventanas", aunque aclara que la usa "metafóricamente". En problema de si la conciencia está cerrada sobre sí misma es crucial para los intérpretes de Husserl. Muy esquemáticamente hay dos posturas; una que ve en Husserl a un idealista. Por más que la noción de intencionalidad saqué a la conciencia de sí hacia el objeto, el campo de la intencionalidad sigue siendo el sujeto trascendental. La otra interpretación, al contrario afirma que Husserl nunca se cerró en un idealismo monádico. Lyotard resume ese supuesto idealismo de Husserl así: estoy solo en el mundo, el mundo es la idea de la unidad de todos los objetos y la cosa sólo es la unidad de mi percepción de cosa. Para Lyotard Husserl nunca se detuvo en este idealismo monádico. En principio porque la experiencia de la objetividad remite al acuerdo de una pluralidad de sujetos y en segundo lugar por la experiencia de alter ego (Lyotard, 1989, p.43). La objetividad intersubjetiva de las cosas corpóreas fue trabajada en la sección anterior y, es interesante remarcar que el problema del alter ego está presente en la misma frase donde menciona las mónadas; el tema es justamente el contacto entre conciencias. El alter ego será tratado con más atención por Husserl en Las *Meditaciones cartesianas*.

[17] En esta cita Husserl usa fenómeno como sinónimo de síquico y en oposición a la objetividad de la cosa. A pesar de que Husserl mantiene este sentido de

fenómeno en toda la sección nosotros hemos en este trabajo usado el sentido tradicional de fenómeno que se asocia a la fenomenología de Husserl que abarca tanto a la conciencia como al mundo (cosas) luego de la reducción trascendental.

[18] En este texto Husserl no hace mucho hincapié sobre el carácter apodíctico del yo puro residuo de la reducción trascendental. En sus textos más influenciados por Descartes como son *Ideas I* y *Meditaciones cartesianas* se remarca que frente a contingencia de la cosa, la necesidad del yo puro. Así el yo puro tiene una evidencia apodíctica, similar al yo pienso cartesiano, pero a diferencia de Descartes esa evidencia de mi propia existencia no revela ninguna certidumbre sobre lo que soy.

[19] "Toda configuración de espíritu –entendiendo la palabra espíritu en su sentido más amplio posible, que abarque toda clase de unidad social, y en último lugar la del individuo mismo, pero también cualquier configuración cultural– tiene su estructura interna, su tipología, su maravillosa riqueza de formas exteriores e interiores, que se desarrollan y se transforman en la corriente de la vida misma y, según el tipo de transformación, hacen surgir diferencias estructurales y típicas" (Husserl, 1992: 61-62).

Bibliografía

Dartigues, A. (1975). *La fenomenología*. Barcelona, Herder.

Husserl, E. (1979). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid, Ed. Paulinas.

——— (1992). *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires, Almagesto.

——— (2005). *Investigaciones Lógicas*. Buenos Aires, Alianza.

Lyotard, J. F. (1989). *La Fenomenología*. Barcelona, Paidós.

Presas, M. (2009) "Problemas metafísicos en la fenomenología de Husserl" en *Del ser a la palabra*. Buenos Aires: Biblos.

Ricoeur, P. (1986) *A L'Ecole de la Phénoménologie*. Paris, Vrin.

Smith.B y Woodruff Smith, D. (1995). *The Cambridge companion to Husserl*. New York, Cambridge Univerity Press.

Spiegelberg, H. (1982). *The phenomenological movement*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers.

CAPÍTULO 9

SUBJETIVIDAD, CORPORALIDAD Y PERCEPCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE MERLEAU-PONTY

Silvia Solas

Consideraciones generales

Maurice Merleau-Ponty, filósofo francés, nació el 14 de marzo de 1908 y murió el 5 de mayo de 1961, como se ve, a una edad temprana. Su muerte inesperada (con apenas 53 años) constituye una interrupción a su pensamiento que se encontraba por entonces en pleno ejercicio de revisión.

Durante su primer período de producción publicó dos grandes obras: *La estructura del comportamiento* (en 1942) y *La fenomenología de la percepción* (en 1945), a los que se suman varios artículos editados bajo el título de *Sentido y Sinsentido* (en 1948).

La revisión de estas primeras concepciones que Merleau-Ponty llevaba adelante hacia fines de la década del 50 estaba orientada a generar un nuevo escrito importante, pero, como dijimos, su culminación se vio interrumpida por la muerte de su autor. Se editó póstumamente, entonces, el material en el que Merleau-Ponty estaba trabajando y que, se supone en principio, constituiría apenas la introducción al gran volumen. Su título es *Lo visible y lo invisible*, aparecido en 1964.

Ambos períodos de su pensamiento se han conocido, el primero, como el período fenomenológico, y el que se manifiesta en *Lo visible y lo invisible*, como el período ontológico (explícitamente, Merleau-Ponty considera que su objetivo, en este último texto, será "ontológico").

La herencia filosófica de Merleau-Ponty es múltiple: principalmente proviene de los estudios fenomenológicos de Edmund Husserl; él mismo presenta su filosofía como una prolongación de las últimas indagaciones de Husserl, en

especial aquellas desarrolladas en torno a la problemática de la corporeidad humana y del mundo vivido. Pero también, a su modo, asume la perspectiva dialéctica de Hegel, sobre todo la de la *Fenomenología del Espíritu*, y de Marx, aunque con la explícita intención de resignificar el marxismo, particularmente aquél que en esos días y en la práctica política llegaba a justificar el régimen stalinista. También se enmarca en los planteos de la Psicología de la Forma (*Gestaltpsychologie*) y hay algunos puntos de encuentro con ciertas afirmaciones de Bergson. Por último, la vertiente existencialista también ocupa un importante lugar en su pensamiento, por lo que, a menudo, hay fuertes resonancias de Heidegger y de Sartre.

Sin embargo, pese a que es posible delimitar temporalmente el pensamiento de Merleau-Ponty en dos grandes períodos y que el mismo se constituye apoyándose en sutiles reinterpretaciones de variados filósofos, lo sustancial de su pensamiento se mantiene a lo largo de toda su producción filosófica; más aún, también puede interpretarse que los intentos de su período ontológico permiten una visión renovada de las consideraciones más estrictamente fenomenológicas de su primera etapa.

Así, no abandonará de principio a fin de su obra el objetivo central de toda su filosofía: superar las dicotomías que tienen como base la oposición sujeto/objeto originada en la modernidad, tales como realismo/idealismo, mundo/conciencia, sensibilidad/pensamiento, a los efectos de reflexionar sobre el propio saber (científico, artístico, filosófico y aún político o histórico) que de ninguna manera, según su convicción, puede construirse aislado de lo sensible.

El período fenomenológico

Su primer texto de importancia, *La estructura del comportamiento*, confronta con las corrientes psicológicas más significativas de su tiempo: la psicología experimental y el conductismo. Para ello, estima de gran importancia la introducción de la noción de “Forma” de la por entonces nueva Psicología de la

Gestalt, aunque advierte que la misma se sustenta en un realismo objetivo y causal que presupone, precisamente, el dualismo que él pretende superar.

Así, contra la causalidad lineal, aún presente en la nueva psicología, propone una "causalidad circular y vertical" que va del hombre al mundo y del mundo al hombre: las estructuras más complejas se nutren de las estructuras más simples y, a su vez, éstas tienden hacia aquellas. Esta dinámica se da en los tres órdenes del comportamiento, el físico, el vital y el humano, de modo que no hay vida refleja por un lado y vida inteligente por otro; más bien se trata de un comportamiento integral.

De tal modo, los comportamientos humanos no son o bien físicos o bien espirituales (acorde a su oposición a la visión dualista), sino funcionales. En cada uno de ellos se ponen en juego estructuras en las que no puede desecharse ni lo sensible ni lo psíquico. Para decirlo de otro modo, no hay acto material en el que no se involucre un mínimo de sentido y, recíprocamente, no hay acción intelectual que no se funde en lo corpóreo.

Las nociones de circularidad, dialéctica y verticalidad de la estructura, presentes en este primer texto, anticipan los análisis de la *Fenomenología de la percepción*, donde Merleau-Ponty intentará mostrar que la existencia no es más que "un diálogo con el mundo", que es *intencionalidad*, y, en tal sentido, trascendencia.

La Forma no es, entonces, una "cosa" que pertenezca a la naturaleza –como pareciera sustentar la Psicología de la *Gestalt* o el realismo-, ni una idea de la conciencia –como podría suponer un idealista. La estructura –o Forma- es algo así como "la conjunción de una idea y una existencia indiscernibles" (M. Ponty, 1976: 286).

La Forma es, como estructura significativa, lo que se "aparece" a una conciencia que percibe, o sea, es objeto de la percepción: no existe sino en tanto "percibida".

Así, la clave del problema que enfrenta Merleau-Ponty es la conciencia perceptiva. Una suerte de conciencia pre-reflexiva o de pre-conciencia. Cuando preguntamos por qué cosa sea esta conciencia, se nos aparece el problema de la percepción. Para Merleau-Ponty, se trata de una experiencia primordial,

previa al *cogito*, pero en la que ya se da el primer surgimiento de la racionalidad o sentido del mundo.

Nuestro filósofo pretende, por tanto, pensar y comprender la percepción como modo originario e irreductible de nuestra experiencia.

Y en esa empresa también se diferenciará del criticismo kantiano, a pesar de sus aspectos comunes. Como Kant, Merleau-Ponty piensa que la conciencia es una suerte de actividad que constituye la naturaleza: "Lo que llamamos naturaleza es ya conciencia de la naturaleza; lo que llamamos vida es ya conciencia de la vida; lo que llamamos psiquismo es aún un objeto ante la conciencia" (M. Ponty, 1976: 257).

Pero Kant, que ha develado los *a priori* de la experiencia, lo ha hecho, por decirlo así, sobrepasándola, sin detenerse sobre ella misma, y por tanto, de algún modo ignorándola en su fundamental papel originario. Es preciso, como ha enseñado Husserl, realizar una reducción fenomenológica, dejar en suspenso la experiencia natural o inmediata y hacer de ella misma el objeto de la reflexión:

> Lo trascendental de Husserl no es lo trascendental de Kant, y Husserl reprocha a la filosofía kantiana ser una filosofía 'mundana', puesto que *utiliza* nuestra referencia al mundo (…) y hace al mundo inmanente al sujeto, en vez de quedarse *perpleja* ante él y de concebir al sujeto como trascendencia hacia el mundo. (M. Ponty, 1957: XII; el subrayado es del autor)

La reflexión permite establecer no un Yo trascendental como fuerza constitutiva de todo lo que es y de todo lo pensado, sino un sujeto que es a un tiempo relación perceptiva hacia el mundo y diálogo corporal con él. El sujeto no es, entonces, una conciencia pura sino un sujeto inmerso en el mundo, es decir, un sujeto "encarnado".

Un tal sujeto no existe más que a partir de su cuerpo y, consecuentemente vive entre dos horizontes, que, indudablemente, escapan a su dominio y voluntad: su nacimiento y su muerte. Así, el sentido de su existencia es, según la expresión de Heidegger, la *temporalidad.*

Con una fuerte impronta existencialista, Merleau-Ponty sostiene que en la reflexión, el sujeto se descubre estando "ya ahí"; el *Cogito* solo puede conocerse "ya siendo" o "aún viviendo". Se trata de un ser "arrojado al mundo"

y toda su actividad se funda en esta pasividad originaria, en ese hecho que ha sucedido sin su aprobación: su nacimiento. El sujeto pensante descubre, así, su radical e insuperable contingencia.

Ahora bien, admitir que somos seres contingentes y que tal contingencia se nos aparece a la reflexión como insuperable (puesto que no podemos explicarla sin suponer algún absoluto que la fundamente) sugiere que lo que somos supera ampliamente lo que podemos saber, aún de nosotros mismos. Por eso Merleau-Ponty sostiene que el hombre no puede igualar en saber lo que es como suceso o acontecimiento.

De este modo, la percepción, o conciencia irreflexiva, es un saber fundamental pero para el cual no hay explicación ni justificación más que su propia existencia de hecho. La filosofía se propone, especialmente en esta primera etapa de su filosofía, como una reflexión sobre lo irreflexivo, asumiendo que no es posible comprender qué sea lo irreflexivo mismo.

Sin embargo, y pese a los ecos que algunas consideraciones de Hegel mantienen en su pensamiento, para Merleau-Ponty no se trata de transformar en sentido inteligible la vida pre reflexiva del espíritu, como en el pensador idealista, sino de una filosofía cuya última palabra no es la inteligibilidad fundamental, sino la *contingencia insuperable* de todo:

> Un humanismo hoy, (…) comienza por la toma de conciencia de la contingencia, es la continua constatación de una unión sorprendente entre el hecho y el sentido (…) es el rechazo metódico de las explicaciones, pues ellas destruyen la *melange* de la que estamos hechos y nos vuelven incomprensibles a nosotros mismos. (M. Ponty, 1960: 305-6)

La perspectiva artística

En este contexto, el arte adquiere un papel fundamental. Porque los mundos que el arte construye, y muy particularmente el arte contemporáneo, son expresamente ambiguos y diversamente interpretables, ponen en juego la posibilidad de experiencias semejantes para quien los recepta. El ámbito de la ficción pareciera, entonces, más propicio para dar cuenta de la multiplicidad tanto de las preguntas como de las respuestas filosóficas. Merleau-Ponty

ambiciona, por ello, una filosofía que asuma la potencia de la expresión artística para poner de manifiesto la contingencia y el perspectivismo propios de nuestro “ser en el mundo”.

En sus reflexiones sobre la pintura aparecen de manera central sus consideraciones sobre la relación entre lo natural y lo simbólico así como sus connotaciones ontológicas. Principalmente, en “La duda de Cézanne”, artículo de su primer período y en *El Ojo y el Espíritu*, último escrito publicado en vida, en 1961.

En el primero, a tono con la *Fenomenología de la percepción*, expone de qué manera el pintor expresa y desenvuelve nuestra relación perceptiva con el mundo. Cézanne, pintor arquetípico, busca romper la relación sujeto/objeto (o visible/invisible): sin apartarse completamente de la estética impresionista (que consiste en atenerse a lo que se presenta a la mirada), Cézanne pretende ir más allá y reencontrar al objeto mismo, es decir no caer en la mera disolución lumínica del impresionismo. Merleau-Ponty presenta esta búsqueda como una paradoja: “la búsqueda de la realidad sin abandonar la sensación, sin tomar otra guía que la naturaleza en su impresión inmediata, sin fijar los contornos, sin encuadrar el color con el dibujo, sin componer la perspectiva ni el cuadro” (M. Ponty, 2000: 38).

No se trata de abandonar por completo ni los sentidos, ni la inteligencia, sino de comprender cómo ambas cosas constituyen una única experiencia en la que operan de manera indisoluble.

Cézanne decía que la pintura consistía en aquello que “piensan nuestros ojos”. Es decir, la pintura no constituye ni una visión que alude o evoca las cosas desde una determinada perspectiva, a la manera del realismo que imita la naturaleza; ni de una visión propia de un idealismo que traduce ideas en la tela siguiendo reglas del buen gusto o del instinto. Se trata de una “operación de expresión”, de la producción de la visibilidad, de lo que sin esa mediación quedaría inexpresado o invisible:

> El pintor toma y convierte justamente en objeto visible aquello que sin él quedaría encerrado en la vida aislada de cada conciencia: la vibración de las apariencias que constituye el origen de las cosas (…) Antes de la expresión no existe otra

> cosa que una vaga fiebre, y sólo la obra realizada y comprendida demostrará que podía encontrarse *alguna cosa* en vez de *nada*. (M. Ponty, 2000: 45-46, el subrayado es del autor).

No se trata, sin embargo, de entender que la suma de las expresiones pictóricas (o artísticas) de un pintor (o de un artista) o las de toda la historia del arte, nos darán en algún momento una visión completa del mundo. Por el contrario, en tanto el pintor expresa el mundo y dado que éste no posee un sentido absoluto, la expresión (pictórica o cualquier otra) jamás podrá dar cuenta de la totalidad. Nunca la creación humana podrá sobrepasar la riqueza de lo sensible: hay un mundo y sabemos acerca de él en tanto el arte (aunque también otras expresiones como la ciencia o la propia filosofía) lo expresa; pero esta tarea es limitada: siempre, como dice Merleau-Ponty, y como ya vimos anteriormente, lo que "hay" será mayor que lo que "se me aparece".

La subjetividad

Ahora bien, esta "operación primordial de significación" en la que lo expresado encuentra su existencia, es también el lugar de existencia de quien expresa. Se trata de una operación, por decirlo así, de reversibilidad, en la que el sujeto al "decir" (expresar) el mundo, al mismo tiempo se "dice" (expresa) a sí mismo, expresa su propia subjetividad. No encontramos en Merleau-Ponty, en consonancia con su rechazo a la visión dualista, la idea de que la subjetividad pueda comprenderse escindida del mundo. Más bien, cuando preguntamos, en la perspectiva merleaupontiana, por la subjetividad, estamos preguntando por el hombre mismo: somos en el mundo y, por tanto, como ya se adelantó, "seres encarnados".

La conciencia perceptiva, como hemos visto, involucra de tal modo, no sólo lo inteligible sino también el sentir (auditivo, visual, gustativo, táctil, olfativo, motriz), que la propia noción de hombre se define por su experiencia; la existencia humana se constituye en una suerte de totalidad funcional.

Esta existencia humana, y por la propia razón de no ser estrictamente ni solo cuerpo ni solo espíritu, se halla sostenida por una tensión entre la necesidad y la contingencia: no presupone ninguna posesión incondicionada, pero tampoco ningún atributo fortuito. De modo que nos es tan propia y definitoria la posesión de nuestras manos o nuestro sistema sexual, como la de nuestro pensamiento (Merleau-Ponty, 1976: 187).

Pero, además, la propia reflexión nos convence de que la esencia de la subjetividad se encuentra vinculada indisolublemente a la del cuerpo y a la del mundo porque experimentamos que "(...) mi existencia como subjetividad no forma más que una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente, el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo-aquí y de este mundo-aquí" (Merleau-Ponty, 1976: 467).

De este modo, contra la subjetividad pensante, espiritual, separada completamente de lo material, Merleau propone una subjetividad "encarnada" a la que podemos sintéticamente describir con dos rasgos fundamentales: el primero, es que la subjetividad nunca está desligada de su relación con los otros y el mundo. El segundo, que la subjetividad comporta una tensión entre lo dado y la libertad.

Ambos rasgos, paradigmáticamente manifestados en la producción artística, se ponen de relieve en el caso arquetípico de Paul Cézanne.

La reflexión de Merleau sobre la vida de Cézanne, precisamente, pone de manifiesto la tensión entre libertad y pasividad. Así, resalta la condición del yo como proyecto y, en tal sentido, se desdibuja la diferenciación entre lo innato o hereditario y lo espontáneo; no hay un solo gesto absolutamente nuevo respecto de lo que yo soy desde un principio: una manera de estar en el mundo. Por eso,

> dos cosas son ciertas a propósito de la libertad: que nunca estamos determinados y que a la vez, no cambiamos nunca (…) Es tarea nuestra comprender estas dos cosas a la vez y entender de qué manera la libertad nace en nosotros sin romper nuestros lazos con el mundo. (Merleau-Ponty, 2000: 50)

La subjetividad ya no aparece como aquello que se enfrenta a la objetividad, sino que se transfiere en cada uno de los actos de expresión, sean ellos

científicos, filosóficos, lingüísticos o artísticos, a cada "objeto" que surge de esas acciones. Es inseparable de ellos y, en tanto *mélange* conjunta con lo que solemos denominar lo objetivo, de algún modo, también allí ella está *expresada*.

Para Merleau, todas las experiencias, todas las acciones humanas son cognoscitivas en tanto suponen un acto de conciencia primigenio: la percepción, en la que el yo y el mundo se dan indiferenciados. Y es en la percepción donde se advierte fundamentalmente la artificialidad de la oposición subjetividad/objetividad (o pensamiento/materialidad). Puesto que no sólo nuestras acciones y emociones, sino incluso hasta los recuerdos de estados emocionales, están atravesados por lo sensible: "Cuando recuerdo mi ira contra Paul, la encuentro no en mi espíritu o en mi pensamiento, sino por completo entre yo que vociferaba y ese detestable Paul que estaba tranquilamente sentado y me miraba con ironía" (Merleau-Ponty, 2003: 50).

La historia filosófica, sustentada en el dualismo, ha desdibujado la "conciencia perceptiva". Así, la duda metódica cartesiana, pero incluso, la reducción fenomenológica de Husserl, nos conducirían a la evidencia de un "yo interior", es decir, un yo ajeno al mundo y, por tanto, al cuerpo; aunque Merleau-Ponty reconoce en la fenomenología husserliana un intento (inacabado) de superar la consecuente escisión entre sujeto y objeto mediante la constante interrogación sobre el mundo vivido y la intersubjetividad:

> La más importante de las adquisiciones de la fenomenología consiste, sin duda, en haber unido el extremo subjetivismo y el extremo objetivismo en su noción de mundo o de racionalidad. La racionalidad es exactamente medida a las experiencias en las cuales se revela. Hay racionalidad, es decir, las perspectivas se recubren, las percepciones se confirman, aparece un sentido. Pero no debe ser puesta aparte, transformada en Espíritu absoluto o en mundo en sentido realista. El mundo fenomenológico no es el ser puro, sino el sentido que transparece en la intersección de mis experiencias y las del otro, por el engranaje de las unas en las otras, es pues inseparable de la subjetividad y de la intersubjetividad que integran su unidad por la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias presentes, de la experiencia del otro en la mía. Por vez primera la meditación del filósofo es asaz consciente para no realizar en el mundo y antes de ella sus propios resultados. (Merleau-Ponty, 1957, "Prólogo")

"Decir" el mundo y con ello "decir" nuestro propio yo, se constituyen en metas del artista -del escritor, del pintor-, que aparece de este modo (con ciertos ecos

de Nietzsche y de Heidegger) como filósofo. Al respecto, el propio Merleau-Ponty afianza la cercanía entre la expresión filosófica y la artística:

> Si la fenomenología ha sido un movimiento antes de ser una doctrina o un sistema, ello no es un azar ni una impostura. Es laboriosa, como la obra de Balzac, de Proust, de Valéry o de Cézanne, por el mismo tipo de atención y de admiración, por la misma exigencia de conciencia, por la misma voluntad de aprehender el sentido del mundo o de la historia en su estado naciente. (Merleau-Ponty, 1957, "Prólogo")

El período ontológico

Como ya anticipamos, el objetivo de la última etapa filosófica de Merleau-Ponty, puesta de manifiesto en *Lo visible y lo invisible,* pero también en otros importantes escritos de sus últimos años (por ejemplo, en algunos pasajes de *Signes*, particularmente en su "Prefacio" o en el ya citado *El ojo y el espíritu*), no significa el abandono de sus principales tesis, sino una reformulación de aquello que según su propia definición había quedado indebidamente fundamentado. Así, se propone "retomar, profundizar y rectificar" la *Fenomenología de la percepción*, en una suerte de "giro" que él mismo denominará "ontológico".

Merleau-Ponty ve en retrospectiva que la filosofía no puede contentarse con lo inexplicable del hecho completamente contingente, nuestra inserción corporal en el mundo, para dar cuenta de la racionalidad. La filosofía tiene que explorar esa cuestión hasta sus últimas consecuencias.

En este nuevo período, entonces, Merleau-Ponty se propondrá una búsqueda en profundidad sobre el fundamento de la racionalidad, lo que retomando el sentido de la filosofía pre-socrática, llamará la *arjé.*

Los propios términos con que Merleau-Ponty se expresa en este recorrido muestran un cambio que refuerza el sentido ontológico de sus nuevas reflexiones: la "percepción" se torna "visión", más que de "cuerpo" Merleau-Ponty comenzará a hablar de "carne", el "ser" pasa a denominarse con mayúscula ("Ser").

Y, precisamente, el Ser (que no será asociado ni con el sujeto ni con el objeto) se postulará como el lugar en que sujeto y objeto se encuentran; un entre-dos (*entre-deux*), una textura única, una *carne* común… Profundizando su alejamiento del dualismo, intentará buscar una

> (…) definición dialéctica del ser, que no puede ser el ser-para sí, ni el ser-en sí (…) que ha de dar con el ser antes de que se produzca la escisión reflexiva, alrededor de ella, en su horizonte, no fuera de nosotros, ni en nosotros, sino donde se cruzan ambos movimientos, donde 'hay' algo. (M. Ponty, 1970: 123)

Ese "entre-dos" recibirá el nombre de "quiasmo": una textura común sobre la que se tienden lo objetivo y lo subjetivo, una conjunción entre lo que siente y lo que es sentido.

Este manuscrito inconcluso, que se edita como *Lo visible y lo invisible*, tiene como objetivo central la indagación en torno a la propia reflexión. No en un sentido positivista como si la filosofía tuviera que constituir una suerte de léxico o cuya misión sea la clarificación de las significaciones de las palabras, puesto que tal cosa colocaría a la filosofía en un sustituto verbal del mundo que percibimos. La filosofía debe intentar, al decir de Husserl, que las "cosas mismas" se expresen, a pesar, pero a través, de su silencio constitutivo. De modo que la filosofía debe abandonar su estilo sentencioso y afirmativo y adquirir el tono interrogativo:

> Si el filósofo interroga y, por tanto, finge ignorar el mundo y la visión del mundo que actúan y se hacen de continuo en él es para hacer precisamente que hablen, porque cree en ellos y espera de ellos toda su futura ciencia (…). [La interrogación] es el único modo que tiene la filosofía de ponerse de acuerdo con nuestra visión efectiva de las cosas, la única manera de responder a lo que en ella nos da que pensar, a las paradojas con que está hecha, el único medio de ajustarse a esos enigmas figurados, cosa y mundo, en cuyo ser y verdad se acumulan los detalles inconciliables. (M. Ponry, 1970: 20)

Finalmente, todas nuestras "opiniones" al fin y al cabo tienen como referente ineludible al mundo. La cuestión es cómo pensar, y en consecuencia, cómo decir, ese mundo al que nos dirigimos constantemente. Y ello nos lleva al problema de la verdad. Porque damos por sentado un mundo que no es ni exclusivamente sensible ni exclusivamente inteligible (en sus términos ni visible

ni invisible de manera excluyente), pero que nos lleva a admitir que aún tal escisión se realiza sobre la creencia en su existencia: somos algo así como testigos de un solo mundo, pero "la certeza, por más irresistible que sea, es de una oscuridad absoluta; podemos vivirla, pero no pensarla, formularla o erigirla en tesis (…)" (M. Ponty, 1970: 28).

¿Sobre qué fundamento puede la filosofía, entonces, erigir sus conclusiones sobre nuestro mundo y sobre nosotros mismos? No habrá conclusiones definitivas sino preguntas que solo abrirán nuevos interrogantes. La verdad se torna ambigua; la filosofía se presenta como una "filosofía de la ambigüedad", ya que no podremos superar de manera concluyente el punto de partida de todas nuestras afirmaciones: "(…) esta injustificable certeza de un mundo sensible que nos es común, constituye en nosotros la base en que se asienta la verdad" (M. Ponty, 1970: 29).

Actividades

1. Analice la consideración de Merleau-Ponty, en el siguiente párrafo de *El mundo de la percepción*, en confrontación con el fragmento que Descartes le dedica al conocido como "el ejemplo de la cera" de la Segunda Meditación Metafísica del filósofo racionalista:

> Descartes llegó a decir que únicamente a través del examen de las cosas sensibles, y sin recurrir a los resultados de las investigaciones eruditas, yo puedo descubrir la impostura de mis sentidos y aprender a no confiar sino en la inteligencia. Digo que veo un trozo de cera. Pero ¿qué es exactamente esta cera? Con seguridad, no es ni el color blancuzco, ni el olor floral que acaso todavía conservó, ni esa blandura que siente mi dedo, ni ese ruido opaco que hace la cera cuando la dejo caer. Nada de todo eso es constitutivo de la cera, porque puede perder todas esas cualidades sin dejar de existir, por ejemplo si la hago fundir y se transforma en un líquido incoloro, sin un olor apreciable y que ya no resiste a la presión de mi dedo. Sin embargo, digo que la misma cera sigue estando ahí. Entonces, ¿cómo hay que entenderlo? Lo que permanece, a pesar del cambio de estado, no es más que un fragmento de materia sin cualidades, y en su punto límite cierto poder de ocupar el espacio, de recibir diferentes formas, sin que ni el espacio ocupado ni la forma recibida sean en modo alguno determinados. Ése es el núcleo real y permanente de la cera. Sin embargo, es manifiesto que es a realidad de la cera no se revela solamente a los sentidos, porque ellos siempre me ofrecen objetos de un tamaño y una forma determinados. En consecuencia, la verdadera cera no se ve con los ojos. Sólo es posible concebirla con la inteligencia. (…) Para Descartes, por lo tanto –y durante mucho tiempo esta idea

fue omnipotente en la tradición filosófica de Francia-, la percepción no es más que un comienzo de ciencia todavía confusa. La relación de la percepción con la ciencia es la de la apariencia con la realidad. (Merleau-Ponty, 2003: 11-12)

2. Merleau-Ponty sostiene:

> El mundo de la percepción, es decir, aquel que nos revelan nuestros sentidos y la vida que hacemos, a primera vista parece el que mejor conocemos, ya que no se necesitan instrumentos ni cálculos para acceder a él, y, en apariencia, nos basta con abrir los ojos y dejarnos vivir para penetrarlo. Sin embargo, esto no es más que una falsa apariencia. En estas conversaciones me gustaría mostrar que en una gran medida es ignorado por nosotros, mientras permanecemos en la actitud práctica o utilitaria; que hizo falta mucho tiempo, esfuerzos y cultura para ponerlo al desnudo, y que uno de los méritos del arte y del pensamiento modernos (con esto entiendo el arte y el pensamiento desde hace cincuenta o setenta años) es hacernos redescubrir este mundo donde vivimos pero que siempre estamos tentados de olvidar. (Merleau-Ponty, 2003: 9)

a) Explique en qué consistiría, según lo que se ha estudiado del pensamiento merleaupontiano, “redescubrir este mundo donde vivimos.”

b) Compare la posición de Merleau-Ponty respecto de la acción de la conciencia sobre el mundo con la asumida por Kant en su concepción gnoseológica.

c) En tal sentido, analice qué significa la afirmación de Merleau-Ponty, “lo trascendental de Husserl no es lo trascendental de Kant”. Redacte un fragmento de unas seis o siete líneas en el que se explique la diferencia que señala Merleau-Ponty entre la “trascendentalidad del yo” en Kant y en Husserl.

3. Busque en la Web una reproducción de una pintura de Cézanne y señale con ese ejemplo como referencia las características que Merleau-Ponty le atribuye al pintor de Aix. Utilice como referencia el texto “La duda de Cézanne” (M. Ponty, 2000: 33-56).

4. Compare una pintura de Cézanne con una impresionista (de Monet, de Renoir, de Degas, etc.) señalando en cada una las características que, según Merleau-Ponty en el texto anteriormente mencionado, diferencian ambas facturas pictóricas. Señale qué cuestiones de orden filosófico entran en juego en cada caso.

5. Señale en un breve párrafo las diferencias entre Merleau-Ponty y Sartre respecto de la distinción que este último realiza mediante las nociones de "ser en sí" y "ser para sí".

6. Justifique la siguiente afirmación de Merleau-Ponty según las consideraciones de su pensamiento: "la certeza [respecto de la existencia de un solo mundo], por más irresistible que sea, es de una oscuridad absoluta; podemos vivirla, pero no pensarla, formularla o erigirla en tesis".

Bibliografía

Alloa, Emmanuel, (2008) *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty, crítica de la transparencia*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Bowie, Andrew, (1999) *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*, Madrid, Visor.

Dupont, Pascal, (2001) *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipsis.

Madison, Gary-Brent, (1973) *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des límites de la conscience.* Préface de Paul Ricoeur. Paris, Klincksieck.

Merleau-Ponty, (2006) Maurice, *Elogio de la filosofía seguido de El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Merleau-Ponty, Maurice, (1957) *La fenomenología de la percepción*, México-Buenos Aires, FCE.

——— (1960) *Signes,* Paris, Gallimard.

——— (1964) *L'oeil et l'esprit,* Paris, Gallimard.

——— (1970) *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral.

——— (1976) *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette.

——— (2000) *Sentido y sinsentido*, Barcelona. Península.

——— (2003) *El mundo de la percepción, siete conferencias*, Buenos Aires, FCE.

Solas, Silvia, “Arte, corporalidad y expresión. Sobre la relación entre subjetividad y estética en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty”, inédito.

——— (2006) “Contingencia y ambigüedad en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty. Fenomenología, ontología, arte, política”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, nº 37, La Plata, UNLP, FaHCE, Departamento de Filosofía.

CAPÍTULO 10

EXISTENCIALISMO, SUBJETIVIDAD Y HUMANISMO

Andrea Vidal

Introducción

El mayor exponente de lo que hoy se entiende por existencialismo en la filosofía del siglo XX fue Jean-Paul Sartre. Se sabe que él y otros autores llamados, a veces despectivamente por sus contemporáneos, "existencialistas", como Simone de Beauvoir o Maurice Merleau-Ponty, preferían la etiqueta de "filosofía de la existencia" o "filosofía existencial" para su propia concepción sobre la condición humana y la relación de los hombres con el mundo humano. Pero es verdad, también, que fue el propio Sartre quien tomó el término "existencialismo", ya instalado, para defenderlo de varias críticas, en su popular conferencia de 1945 "El existencialismo es un humanismo". Por ello, nos referiremos a esa defensa pública, la cual nos invita a pensar la filosofía de la existencia en un sentido peculiar y en estrecha relación no sólo con una particular reflexión teórica sino también con la época histórica en la que surgía.
Jean-Paul Sartre nació en 1905 y murió en 1980 en Francia. Cursó sus estudios superiores en la prestigiosa *Ecole Normale Supérieure*, en París, donde conoció, entre otros, a Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir, con quienes siguió en contacto la mayor parte de sus vidas. Su juventud transcurrió entre las guerras que azotaron a Europa[1], sus estudios de formación en letras y filosofía, y varios proyectos literarios y políticos. Sus obras no filosóficas no pueden ser dejadas de lado, puesto que los escritos de Sartre cubren todos los géneros literarios: obras de teatro, novelas, biografías y autobiografías, obras críticas junto a originales ensayos de pensamiento filosófico. Esta amplia gama de escritos, además de mostrarnos su versatilidad,

nos enseñan –con sólo leer *La Náusea* o asistir a una realización de *A puerta cerrada* o bien buscar las editoriales de los números de *Temps Modernes*, revista de la cual fuera fundador– cuán estrechamente estos están vinculados por la misma preocupación central, la de dar cuenta de su concepción de la condición humana.

Ahora bien, limitándonos sólo el desarrollo de su posición filosófica, nos encontramos con una fuerte formación en la filosofía francesa, al mismo tiempo que una gran influencia de la alemana. Tanto la reacción al idealismo como la oposición al irracionalismo y al materialismo, sin olvidarnos de la fuerte impronta de Descartes, son esenciales para entender la primera etapa de formación de su pensamiento filosófico. Luego de graduarse ejerció como profesor y se acercó a la fenomenología, yendo un año a estudiar a Berlín donde se familiarizó con la filosofía de Husserl, y también, más tarde, con la de Heidegger. En la teoría de la intencionalidad de Husserl encontró un instrumento para reformular la relación entre la conciencia y el mundo: de esta influencia dan cuenta sus primeros trabajos filosóficos (de 1936 a 1943)[2], los cuales aparecieron al mismo tiempo que iba logrando fama como escritor de obras literarias. Pueden darse muchas clasificaciones o periodizaciones de su producción filosófica, sin embargo optaremos por la más sencilla y que más se adapta a los fines de este trabajo. Consideraremos en un primer momento al joven o primer Sartre, quien va delineando su posición a partir de esos primeros trabajos hasta la coronación de su propia concepción fenomenológica existencial, en 1943, con la publicación de su obra capital, *El Ser y la Nada*, donde retoma y critica las influencias de Husserl y Heidegger ya mencionadas. En un segundo momento, a partir de 1945, aparece un Sartre más maduro cuando, finalizada la segunda guerra mundial, surge el trabajo de la reconstrucción social y política de la posguerra. Es entonces cuando se interesa más seriamente por el comunismo como realización política y por el marxismo como teoría filosófica. Este doble interés sumado a ciertas cuestiones abiertas en su producción anterior, referidas especialmente a la reflexión teórica sobre las relaciones morales y políticas en la acción entre los hombres, hará que a partir de ese año nos encontremos con obras filosóficas

que tienden a explicar el papel histórico del marxismo. En su segunda obra más importante, la *Crítica de la razón dialéctica,* de 1960, se planteará la relación entre existencialismo y marxismo.
En este marco general, tomaremos *El existencialismo es un humanismo* como una obra que funciona de bisagra entre estos dos períodos. En ella veremos la inspiración humanista que lleva a Sartre a oponerse y reaccionar frente a los "falsos" humanismos clásicos, y que puede servir de clave interpretativa de su vocación de escritor comprometido. Consideraremos además, por qué le fue necesario una complementariedad de sus tesis centrales previas respecto de la subjetividad y el valor de la acción humana, objeto de críticas que selecciona, trata y responde en esta conferencia, y que lo llevan a su período crítico.
Para ello, comenzaremos en la próxima sección haciendo un esquema de las bases filosóficas del existencialismo, entendido como un humanismo, desplegadas en *El Ser y la Nada*.

El Ser y la Nada: ontología y fenomenología de la existencia

En esta obra es evidente la búsqueda de una terminología y una concepción fenomenológica propias. Sartre emplea continuamente conceptos que toma de Descartes, Hegel, Husserl y Heidegger, pero para darles un marco o usos distintos o bien un significado diferente. El intento central es dotar a la existencia humana, desde una perspectiva fenomenológica, de una singularidad propia, rechazando la concepción sustancial de la conciencia así como todo tipo de idealismo, y diferenciando la conciencia de los objetos (los cuales pueden ser abordados, por ejemplo, científicamente). Su planteo no será, entonces, epistemológico, sino que tenderá a concentrarse en el modo del ser de la conciencia y de la existencia que dé cuenta, al mismo tiempo, no de los objetos de conocimiento sino del ser de los objetos. Por ello el subtítulo de la obra es "un ensayo sobre ontología".
El Ser y la Nada[3] está estructurada en cuatro partes. La primera explica qué significa el intento de desarrollar un "ontología fenomenológica" y desarrolla la

teoría de la conciencia, bajo la categoría de la Nada. En la segunda parte, el eje se corre de la conciencia al análisis del para-sí, análisis que sólo puede ser llevado adelante en conexión con su complemento, el en-sí, como una especie de dualidad ontológica de la Nada y el Ser. La tercera parte se dedica a las relaciones humanas, es decir, las relaciones del para-sí no con el ser-en-sí sino con otros para-sí, y surge entonces el ser-para-otro a través de la inclusión del cuerpo como necesario en la estructura misma de estas relaciones. La última y cuarta parte desarrolla los tópicos de ser, hacer y tener, y es central en ella la categoría de la acción.

De esta pequeña presentación de la obra, surge como problemático, tal vez, que se despliegue una filosofía existencial a partir de lo que aparece como una "dualidad ontológica", esto es, una dualidad entre dos modos de ser, el del ser-en-sí y el del ser-para-sí, lo cual parece remitir más a Descartes que a fenomenólogos como Husserl o Heidegger. Sin embargo, no debemos confundirnos. En la Introducción, Sartre nos advierte que la fenomenología, a partir de la noción de fenómeno, de la sola consideración de aquello que se nos aparece a la conciencia, ha superado y eliminado los clásicos y confusos dualismos del ser y la apariencia, de la apariencia y la esencia, de lo exterior y lo interior. Desde el punto de vista de Husserl, el ser y la apariencia parecen ser uno y lo mismo, si los tomamos desde el dualismo de lo finito y lo infinito: el ser, o la esencia, ya no es algo por detrás de las infinitas apariencias de la realidad de un objeto. Sartre dejará en claro que él no cree que la ontología pueda reducirse a la fenomenología, es decir, no cree que el "fenómeno del ser" sea idéntico al "ser del fenómeno". En esta no identidad se basa la categoría de la transfenomenalidad del ser: para fundamentar la irreductibilidad del ser a la apariencia (o a nuestra conciencia de ésta), Sartre procede poniendo el foco en una transfenomenalidad de la conciencia. Es decir, parte en su análisis del lado del sujeto, y no del lado del fenómeno del ser que se aparece a la conciencia del sujeto. Lo que aquí hace Sartre, entonces, es cambiar el eje: pasar del objeto que se aparece a la conciencia u "objeto percibido", a la conciencia misma, al "sujeto que percibe". Veamos cómo lo hace.

Para la fenomenología y la teoría husserliana de la intencionalidad de la conciencia, la conciencia es una conciencia "de": pertenece al mismo ser de la conciencia trascenderse a sí misma, rebasarse "hacia". La posicionalidad de la conciencia le confiere entonces una cierta transfenomenalidad a la conciencia: la conciencia existe como mera postulación de sus objetos. A partir de esta perspectiva fenomenológica, el proceder de Sartre será considerar: primero, si de aquí se sigue que realmente se le puede conferir un ser a la conciencia, y luego, una vez establecido esto, qué podemos concluir sobre el ser del fenómeno.

El modo de ser de la conciencia

En primer lugar, Sartre distinguirá entre un *cogito* reflexivo y uno pre-reflexivo. El *cogito* cartesiano es reflexivo: la conciencia está arrojada hacia sí misma, hacia sus propias ideas. Es una conciencia posicional de sí. Ahora bien, como condición de una conciencia posicional, es necesario un cogito pre-reflexivo que sirva para traer a la luz el *sum* del *cogito ergo sum*, el ser de la conciencia posicional. La condición de una conciencia posicional (de algo, de sí) es una conciencia no posicional de sí. Aunque esto parezca una contradicción, se explica porque este *cogito* pre-reflexivo es inherente a y posibilita la reflexión: para hacer posible esta postulación de sí por sí mismo (autoconciencia) y no caer en un regreso al infinito de apelar cada vez a una conciencia posicional de sí que haga posible esa conciencia posicional de sí, es necesario admitir una conciencia *no* posicional de sí, como la condición de toda conciencia posicional de cualquier cosa, incluido sí mismo. Pero no se trata de una conciencia distinta, o una nueva conciencia: es el único modo de existencia posible para una conciencia de algo puesto que ser consciente "de" es existir uno mismo, en una relación inmediata –no mediada– de sí a sí.

Ahora bien, habiéndole dado un ser a la conciencia en términos del cogito pre-reflexivo, se trata ahora para Sartre de no caer en el ser absoluto (relativo al cual fuese todo lo que aparece a la conciencia). En tal caso, la conciencia

habría adquirido un ser a expensas del ser en sí mismo de los objetos, el cual, al ser reducido a aquello que es para la conciencia, habría sido despojado de su ser. Sartre toma la conclusión que se sacaría de ello: “si la conciencia es, entonces, el ser (en sí mismo) se reduciría a la nada”, y la invierte por esta otra: “la conciencia es nada, y el ser es”. Esta inversión se fundamenta de la siguiente manera: si el ser fuera nada, la conciencia no podría ser consciente de él, salvo que lo creara. Pero incluso cuando la supongamos creadora, su ser (el de la conciencia) ha sido explicado previamente mediante el cogito pre-reflexivo. El cogito pre-reflexivo no es independiente de la conciencia posicional, es decir, el cogito pre-reflexivo no es nada sino sólo el modo en el que existe la conciencia “de”. Entonces, la solución de Sartre será que es el ser el fundamento del no ser de la conciencia, y lleva así adelante una inversión del absolutismo que él encuentra no aceptable en la raíz de la concepción husserliana de la conciencia.

Si esto es así, entonces Sartre debe probar que el fenómeno, el medio por el cual el ser se aparece a la conciencia, no es idéntico o reducible a lo que es para la conciencia. Si no lo hace, la conciencia no podría ser lo que es, trascendente (la relación de trascendencia es la de la conciencia con aquello de lo que es conciencia “de”). La conciencia no podrá ser trascendente a menos que se relacione con un ser independiente de la conciencia, que no tenga necesidad de la conciencia. Esta es la llamada prueba ontológica (la demostración del ser). El ser, por lo tanto, no se agota en su apariencia: así concibe Sartre la transfenomenalidad del ser. La transfenomenalidad del ser se resume en tres características: el ser es, el ser es en-sí, el ser es lo que es.

El ser es, independientemente de cualquier conciencia, una plenitud material, ajena totalmente a la conciencia; sin embargo, sin ese ser que está simple y plenamente allí, la conciencia misma sería inconcebible, dado que la conciencia está ligada en su ser con el ser de aquello de lo que es conciencia. Y como el ser de la conciencia reside en ser consciente de ser, la relación hacia el ser es necesariamente presupuesta siempre por la conciencia. Esta relación entonces, es la que divide al “ser en general” en dos regiones y por la que hablamos de una ontología dualista en Sartre.

Pero en cierto sentido, ese dualismo puede ser reconducido a un monismo, si la conciencia (que en esta relación es el término dependiente) es considerada como aquello que nada agrega al ser en sí. Podemos apoyar una interpretación tal por la misma terminología que Sartre utiliza: la nada y el ser. Ahora bien, el concepto de la nada no se reduce al sentido en que lo utiliza Hegel ni tampoco Heidegger, no es ni sólo el resultado de un juicio negativo ni tampoco meramente indica que la negación presupone un concepto ontológico sin especificar, o que surja para iluminar el ser. Sartre, tal como Heidegger lo planteaba, sin llevarlo a cabo, en la *Introducción a la metafísica*, se lanza a la búsqueda de la fuente ontológica de la nada. Y la encuentra en una *experiencia* de la nada, en la experiencia de la ausencia o la falta. El famoso ejemplo que analiza Sartre es el de la cita con un amigo, Pierre, a la que llega tarde, y al entrar al café no encuentra a Pierre, no tiene la experiencia de la presencia de Pierre. El juicio "Pierre no está" está precedido y fundamentado por una experiencia de la ausencia de Pierre, experiencia que organiza los elementos de su experiencia total en ese momento, y esa experiencia de la nada es la condición sobre la que se construye el juicio negativo citado. El concepto de la nada que le interesa a Sartre, y que tomará el lugar de la conciencia, es confirmado en la experiencia humana concreta. Ahora bien, la nada no tiene relación con el ser, la nada no es. Hay sólo negación del ser. Pero introducir negatividad en la plenitud del ser (en-sí) requiere de un ser que posea la capacidad de esa actividad negadora, nihilizante. El único ser capaz de ello es el ser consciente, del cual la nada es una característica constitutiva: el ser humano es el ser por el cual la nada llega al mundo, por lo tanto *es* esa nada, y como es, la nada de su ser está siempre puesta en cuestión. ¿Qué significa que la nada de la conciencia *es* en el ser humano?

Significa para Sartre que la conciencia se libera de la causalidad y del determinismo. Un ser puede ser causa, o ser causado por otro: la causalidad opera en el ser pleno. Si lo propio de la conciencia es su capacidad nihilizante y entonces, por su negatividad, la existencia humana no puede ser determinada por "algo", como una esencia o naturaleza. La existencia, en el ser humano, precedería así a la esencia (ese "algo" pleno). Esta ausencia de determinismo

en la existencia humana halla su fundamento en la libertad: entre el sí y el ser se efectúa una separación por la nada, nada determina al sí mismo a ser plenamente dada su capacidad nihilizadora y negadora de ser. Se infiere también que si la conciencia es una nada, a cada instante la conciencia efectúa una ruptura con el pasado y con el futuro, los cuales tampoco tendrán causalidad ni determinarán al ser de la conciencia. Tanto las categorías de libertad como la de tiempo (negación de la causalidad lineal) indican una ausencia de determinismo en el ser humano, el cual pone a cada instante en cuestión (la nada interrumpe, llenando de vacío: nihilizando y a la postre negando) su propio ser, tanto como ya no siendo el que era y como no siendo aún capaz de ser aquel que anticipa será. Este análisis debe poder probarse, para Sastre, en alguna experiencia que acompañe a la conciencia.

La experiencia en la cual esta fuerza nihilizante de la conciencia se da a conocer es la angustia: la nada de la conciencia condena a la libertad, condena a una concepción del tiempo en la cual no se puede contar ni con el pasado ni con el futuro. El fenómeno de la angustia es la experiencia de la angustia del yo frente a sí mismo, que es lo mismo que decir la experiencia de la nada y de la libertad, tanto de cara al pasado como de cara al futuro. Nada me impide (o poseo la libertad de) repetir acciones del pasado que han sido ruinosas para mí, esto es, nada me impide (o soy libre de) ignorar la determinación que me había dado a mí mismo de no volver a recaer en mis vicios. Nada me impide, o soy libre de, arrojarme en el minuto siguiente por la ventana.

> Porque esta libertad que se revela a sí misma a nosotros en la angustia puede ser caracterizada por la existencia de aquella nada que se insinúa entre los motivos y el acto (SyN, p.34).

El ser humano está obligado a rehacer continuamente su “yo”, dada la nada que lo separa de su pasado, de su futuro, incluso entre el “mí mismo” y el “yo”. Puedo definirme a mí mismo en términos de mi proyecto (por ejemplo, graduarme en la universidad, escribir este artículo, etc.). Tengo la capacidad y la oportunidad de llevar adelante mi proyecto. Y sin embargo, nada se interpone entre mí y mi abandono del proyecto, y por lo tanto, entre mí mismo y mi abandono de la concepción de mi yo que se seguiría de ser graduado o

escritor de un artículo. Por ello, la angustia se agrava, dada la existencia de esta nada, de esta libertad, por el reconocimiento de la absoluta responsabilidad por uno mismo.

Por supuesto, no todos los seres humanos viven en una continua experiencia consciente de angustia. Hay tres modelos de huída de la libertad y la nada, modelos de negación de la libertad que Sartre llama “mala fe”. Uno es el del “psicologismo determinista” por el cual caemos en un determinismo autoimpuesto de la forma “yo soy así, no puedo evitarlo”, el cual nos liga con una supuesta esencia, naturaleza o pasado que nos condenaría a actuar de una manera y no de otra, no teniendo libertad alguna para cambiar la forma de actuar. Otro modelo es el de la “eficacia autorrealizadora” mediante la cual mis posibilidades a futuro ya estarían dadas o pre-ordenadas y establecerían por ello una relación conmigo mismo puramente externa que me llevaría a descontarlas o no intentarlas, negando la libertad de no llevarlas a cabo o de proyectarlas. Ambos modelos (determinación por el pasado o por el futuro), en fin, pueden ser reducidos a un tercer modelo de huida, que es el de concebirme como una esencia o una naturaleza, y en este modelo no se niega la libertad sino que se la concibe como la manera en la cual realizo mi naturaleza: mi existencia fluye de mi esencia. No debo entonces hacerme responsable ni angustiarme, dado que no elegí esta esencia, que me define como ese ser que soy. En los tres modelos de la mala fe asistimos a una huida de la experiencia de la angustia, por la cual efectuamos una negación de la libertad, una negación de la negatividad misma que es constitutiva de la conciencia.

En cambio, en el proyecto de “buena fe” asistimos a la postulación de esa negatividad como central: un ser humano no es lo que es. El ser que es caracteriza al ser-en-sí, el modo de ser de las cosas. Pero el ser humano es un ser consciente y con la conciencia surge la negatividad. Una conciencia puede pretender ser como una cosa, pensar de sí en términos de ser una cosa: lo hemos visto en los modelos de la mala fe, pretensiones de ser-en-sí. Pero la realidad humana reside en ser lo que no es y no ser lo que es. La buena fe es el intento de ser lo que uno no es: se trata aquí de autenticidad en términos de

proyecto libre y consciente. La mala fe, en cambio, proyecta una huida al en-sí, inauténtica, por la abolición de mi ser libre y la negación de esta abolición.
Ahora bien, hay una cierta imposibilidad en el proyecto de la buena fe, en el sentido de que el proyecto de ser lo que no soy no implica hacerme a mí mismo como un algo. Al hacerme a mí mismo, mi ser está en cuestión, todo el tiempo, y no puedo alcanzar plenamente el ser de mi yo. Así como no hay esencia alguna que yo sea por naturaleza, de la que surgiera mi existencia tampoco hay esencia alguna que yo pueda llegar a ser al hacerme a mí mismo y desde la cual ver hacia atrás mi propia creación.

Ser-para-sí y ser-en-sí, la síntesis imposible

En la segunda parte de SyN Sartre va a extraer las conclusiones que esta inversión de la transfenomenalidad o trascendencia de la conciencia, mediante su fuerza nihilizante, tiene sobre el ser. El modo del ser-en-sí, ya vimos, es diferente al modo del ser de la conciencia, el ser-para-sí. El uso de los términos ser-en-sí y ser-para-sí remiten a Hegel, pero Sartre los emplea en un sentido muy diferente. Para Hegel, el para-sí ya contiene al en-sí y esta dualidad debe ser superada por medio de la conciencia en-sí y para-sí. Como hemos visto en Sartre, esta superación o síntesis (del para-sí, el modo de ser de la conciencia, y el en-sí, el modo de ser de las cosas) es imposible. El ser-en-sí se caracteriza por la identidad: una cosa es idéntica a sí misma, el ser-en-sí es tan lleno y completo que no puede haber una diferencia entre sí y sí mismo. La conciencia, en cambio, surge como una diferenciación, una retirada del ser, por ello es una nada, una ausencia. Es esta ausencia la que hace posible la presencia del ser de la conciencia. El para-sí posee ser, puesto que es una presencia a sí y una falta que lo arroja al ser-en-sí. El fundamento es la dualidad del ser-para-sí y del ser-en-sí, por lo tanto no podemos hablar de una identidad: el para-sí no puede ser idéntico consigo mismo puesto que su ser es no ser lo que es y ser lo que no es. El para-sí es una unidad pero no una

identidad, es una unidad de "dos en uno" aunque no separables, como hemos visto con el cogito pre-reflexivo y el cogito reflexivo.

Esto implica una retirada del concepto de yo: el para-sí existe en un mundo en el cual se relaciona con lo que no es él mismo. Como la nada que es, la relación del yo con el mundo sólo puede tomar la forma de una proyección de la nada de sí al ser-en-sí, que es. Al proyectar la nada de sí al ser, el yo trae al ser valores y posibilidades. El valor no es, la posibilidad no es: son "hechos ser". Tanto el ser del valor como el ser de la posibilidad surgen de un ser-para-sí, que no puede ser fundamento de su propio ser aunque sí de su propia nada. Al ser-en-el-mundo, trae al ser lo que no posee él mismo. El para-sí no puede fundarse a sí mismo dándose un ser, sino solamente fundamentando su propia nada, es decir, negando "su" ser-en-sí. Esto no significa que no sea concreto. Hay facticidad del para-sí, la contingencia de ser esta persona en el mundo que soy, y es esta facticidad del para-sí la que hace que el para-sí exista: la facticidad se refiere a ser un cuerpo y ser en situación. El principio de facticidad da cuenta de lo concreto de la existencia del para-sí.

Ahora bien, esta facticidad no niega la definición de la conciencia como una nada. La realidad humana se concibe en términos de una conciencia como una Nada dado que el para-sí es condenado a la trascendencia, es decir, a continuamente determinarse a sí mismo no ser el en-sí. La conciencia surge, entonces, como una negación de ese en-sí que no es: la conciencia experimenta su propia relación trascendente con el en-sí, como ese intento de realizar la síntesis imposible del para-sí y el en-sí. Es imposible dicha síntesis, pues la conciencia como nada permanece en necesidad de ser: es el modo de ser de la falta.[4] De este modo, la estructura de la trascendencia de la conciencia o el para-sí se explica por la estructura de la falta (derivable de la no plenitud de ser, de no ser lo que es y ser lo que no es). El para-sí es constituido en su ser por la falta de aquello que le permitiría ser-en-sí.[5]

Algo similar sucede con el ser del valor: el ser por el cual el valor, que no es, puede ser hecho ser y sostenido en el ser, es un ser que él mismo no tiene ser (en el sentido de ser-en-sí) pero que tiene que hacerse ser y sostenerse a sí mismo en el ser. Es decir, el para-sí. Esto significa que para Sartre no hay

valores trascendentales, no hay valores en el ser, y el valor ni siquiera puede ser entendido como un ideal o una norma prescriptiva. Es por ello que la ontología sartreana hace difícil la construcción de una moralidad, e incluso parece no hacerla posible.[6] Sartre ha intentado llenar esta laguna en su obra a partir del *Existencialismo es un humanismo* en adelante, intento especialmente evidente en el hecho de tomar al marxismo como una concepción de la realidad humana y de la historia que hiciera posible luchar en base a valores o contra ellos. Es esta una de las reformulaciones del Sastre adulto a partir de las críticas que recibirá su fenomenología tal como la despliega en S yN, especialmente en lo concerniente a la estructura del para-sí cuando se refiere, no al ser-en-sí, sino a otros para-sí. Abordamos por ello entonces el problema de la alteridad.

La existencia de los otros

Sartre dedica la tercera parte del SyN a la estructura del ser-para-otro y la cuarta a la estructura de la acción libre y el ser-para-sí como proyecto en situación, o en un mundo humano. Es un hecho innegable, contingente como el ser-en-sí, la existencia de los otros o la pluralidad de las conciencias; pero es innegable también que con el otro o el prójimo no podemos establecer una relación similar a la que establecemos con los seres-en-sí. Por un lado, el mundo es humano, y por lo tanto, esta pluralidad de conciencias es una pluralidad de puntos de vista en interconexión. Por el otro, es por medio del otro que yo tengo un exterior e incluso una naturaleza que el otro me adscribe. Es mi cuerpo el medio por el cual se hace evidente la exterioridad de mi existencia para el otro. El cuerpo, como vimos antes, forma parte de la estructura de la facticidad del para-sí y de su estar en el mundo humano, en situación.

> Me resultaría imposible realizar el mundo si yo no existiera en él o si fuera un puro objeto de contemplación por encima de él; por el contrario, es necesario que me pierda en el mundo para que él exista y yo pueda trascenderlo. Decir que he entrado en el mundo, que he "venido mundo" o que hay un mundo o que poseo un cuerpo, es una sola y misma cosa. (SyN, p.381)

Pero este cuerpo no es un cuerpo como el que poseen los seres inertes de las cosas. El elemento mediador por excelencia entre dos conciencias será la mirada. Sartre dedica el capítulo 3 de es ta parte de SyN al análisis de la mirada[7]: el otro es ese ser por cuya mirada me reconozco en una situación, y esa mirada me convierte en un objeto. En la experiencia de la mirada, me experimento a m í mismo como objetividad para-otro, y experimento la subjetividad del otro, su infinita libertad, pues sólo por una libertad podrían mis posibles ser limitados y fijados como lo son por la mirada del otro. Sastre recurre nuevamente a una ex periencia para corroborar su abordaje: es la vergüenza la experiencia básica que señala el reconocimiento de la presencia de sí ante otro. En la vergüenza ante la mirada del otro, me reconozco a mí mismo en esa mirada que me revela mi ser, y me sé responsable de ese ser que el otro me revela. Incluso,

> tengo conciencia de mí mismo en tanto es objeto para otro: tengo conciencia de mí en cuanto escapo de mí mismo, no en cuanto soy el fundamento de mi propia nada sino en tanto tengo mi fundamento fuera de mí. No soy para mí, sino como pura remisión al otro. (SyN, p.318)

Por lo tanto, el fundamento de mi ser se encuentra en los otros. Ahora bien, si esto es así, si el fundamento de m i ser está en los otros, sólo podré tener relaciones con ellos en las cuales intente apoderarme de es e fundamento: apropiándome de la libertad del otro.

> La objetivación del otro, como veremos, es una defensa de mi ser, que me libera precisamente de mi ser para otro, confiriéndole al otro un s er para-mí. (SyN, p.327)

Sin embargo, esta lucha por el reconocimiento del otro de mí como subjetividad (y no de una mera objetividad en mí) mediante la reducción de la subjetividad del otro a una objetividad, genera proyectos que llevan al fracaso, no sólo en la dominación sino también en el amor (por ejemplo, entendiéndolo como el proyecto de la posesión de sus posibles). Si me apropio de la libertad del otro, destruyo el fundamento de mi ser, esto es, si domino al otro y lo transformo en un ser-en-sí, destruyo así el fundamento de mi ser. El para-sí no es un ser junto

a otro o con otros, es un ser frente a otro: fracaso de las relaciones con la otredad. Esto será puesto en cuestión o repensado más adelante por Sartre al intentar fundamentar las relaciones entre filosofía y política.

El existencialismo es un humanismo: preocupaciones éticas

Como hemos visto en nuestro resumido recorrido por los tópicos principales de SyN, Sartre se enfrenta a ciertos problemas a la hora de dar cuenta de la subjetividad, la intersubjetividad y la acción en el mundo junto a otros en base a valores con fundamento "real" o "en el ser mismo de la realidad humana". La ontología sartreana hace imposible una fundamentación de este tipo. Con ello, la lucha por un mundo "mejor" se vuelve, al menos, difícil de sostener, más aún cuando el ser del hombre es la libertad y todo determinismo o apelación a una cierta naturaleza de los hombres radicaría en proyectos de mala fe y negación de la libertad propia y ajena. La relación conflictiva por el reconocimiento del otro hace que la alternativa, en nuestro trato con el prójimo, parezca ser la propia objetivación o la objetivación del otro, es decir, su negación en tanto sujeto o ser humano, libre y trascendente.

Luego de la liberación de París Sartre funda *Temps Modernes*[8], publicación en la que se canalizaron, de manera polémica muchas veces, las cuestiones que urgían a los intelectuales franceses y las preocupaciones propias de la posguerra, lo cual repercute en el desarrollo ulterior de su pensamiento. Las discusiones de esta etapa, y que podemos rastrear en numerosos escritos, van desde la crítica literaria hasta la discusión política. A partir de la crítica a cómo se estaba reorganizando la política francesa y europea, se plantea como núcleo de estas polémicas si el comunismo, como realización política y organización social opuesta a la que se hallaba en curso, era posible de concretar y si posibilitaba la libertad del ser humano. Sartre cada vez más considerará que el marxismo es la filosofía del hombre del siglo XX aunque critique su dogmatismo teórico y partidario. Es este marco el que necesitamos tener en cuenta para entender la importancia de la conferencia que tuvo lugar

ante una multitud en octubre de 1945, conocida como *El existencialismo es un humanismo*[9], la cual fue rápidamente publicada en papel en 1946. Se dice, por lo general, que se trata de una obra popular, de divulgación. Sin embargo, rescataremos de ella la respuesta de Sartre a las críticas que su filosofía de la existencia estaba recibiendo en ese momento (bajo la etiqueta general de "existencialismo") y que llevan a ciertas reconsideraciones por parte de Sartre en su producción posterior.

En primer lugar, en dicha conferencia Sartre hace propio el término "existencialismo"[10], con el cual se conocía popularmente a un conjunto, no homogéneo, de reflexiones filosóficas y obras literarias con algunas tesis en común, pero no otras. Sartre se apropia del término para clarificar su significado y para deslindar en el mismo lo que corresponde a su propia posición. Comienza entonces por indicar lo que todo existencialismo ha de sostener para ser una filosofía de la existencia: es decir, identifica el núcleo duro que permitiría a una posición filosófica ser tildada de existencialista. La tesis central de todo existencialismo es que, en el ser humano pero no en las cosas, la existencia precede a la esencia. Inmediatamente hará una separación entre los defensores de un existencialismo de corte cristiano y los que defienden un existencialismo ateo. Los primeros, según Sartre, sostienen un existencialismo contradictorio, los segundos –entre los que él se encuentra– son más coherentes. El existencialismo cristiano es contradictorio porque, a la par que sostiene que la existencia en el hombre precede a la esencia, postula la existencia de un ser creador del hombre. Si hay un Dios creador, éste posee en su intelecto el concepto de hombre a crear, y por lo tanto, la esencia del hombre (en el entendimiento divino) precede a la existencia del hombre (creada por voluntad divina). De esta postulación surgen tres inconsistencias para una filosofía existencial. En primer lugar, hay una causalidad, y como veíamos en el desarrollo de SyN, la causalidad sólo puede operar en el orden del ser-en-sí, nunca en el orden del ser-para-sí, que es libertad. Es entonces la cristiana una visión cosificadora del ser humano, o que equipara el modo del ser del hombre al modo del ser de las cosas. En segundo lugar, la visión creadora corresponde a una visión (determinista) técnica del mundo. Que la esencia preceda a la

existencia en el hombre creado por Dios, significa que Dios es como un artesano que posee la receta y la técnica necesarias para llevar a la existencia un producto ya acabado con ciertas notas características y no otras, con cierta sustancialidad, con cierto propósito o finalidad pre-establecidas. En tercer lugar, si hay un Dios creador que ha creado lo mejor, hay entonces valores pre-establecidos, hay valores trascendentes a los cuales el hombre habrá de respetar o no respetar, y que guiarán entonces su acción y su proyecto. Como hemos visto, nada de esto puede compartirlo la filosofía existencial de Sartre tal cual la encontramos desarrollada en SyN. Todas estas consecuencias, derivadas de la tesis que afirma la existencia de un dios creador de la humanidad y propias de una doctrina existencialista cristiana, se contradicen con la tesis existencialista propiamente dicha, que afirma que la existencia precede a la esencia. Y, por lo tanto, hacen del existencialismo ateo sartreano más coherente en tanto existencialismo.

Una vez aclarado de qué se habla, y de qué no, cuando hablamos de existencialismo, Sartre pasará a responder ciertas críticas que considera importantes. Las críticas provienen del marxismo y del cristianismo. Se pueden reducir, en líneas generales, a tres:

a. el existencialismo es una filosofía individualista, subjetivista.
b. el existencialismo es una doctrina que sostiene un relativismo absoluto del orden del todo vale.
c. el existencialismo es una doctrina pesimista, que lleva al quietismo en la acción.

Daremos cuenta de las respuestas de Sartre a estas críticas sin seguir estrictamente el orden de las mismas en EH. Veremos cómo la introducción de dos variables ausentes en SyN le servirán para ello: la *verdad* de la filosofía de la existencia, entendida como filosofía que lleva a una moral del compromiso, y el *humanismo* que defiende.

a. Ante la objeción, principalmente marxista, de que la filosofía sartreana de la existencia remite a una concepción que aísla al hombre en su subjetividad individual, Sartre responderá señalando dos puntos centrales. Por un lado, que

el existencialismo parte de la subjetividad humana, "por razones estrictamente filosóficas". Por otro, que hay al menos dos sentidos de subjetividad que llevan, en su confusión, a criticar al existencialismo erróneamente.

Que el existencialismo parte de la subjetividad humana significa en términos de Sartre, que es una filosofía basada en una verdad: la del *cogito*, o la conciencia captándose a sí misma sin intermediario. Este es el punto de partida de la filosofía existencial sartreana, y parte entonces de una verdad absoluta.[11] Toda teoría que tome al hombre fuera de ese momento en que se capta a sí mismo es una teoría que suprime la verdad. Por ejemplo, una teoría (como el materialismo) que tome al ser del hombre como realizado, definido, de manera material, es una teoría que hace del ser humano una cosa, un ser-en-sí.

En segundo lugar, sin embargo, esa subjetividad no es individual pues no nos captamos nunca aislados sino que en el *cogito* nos descubrimos existiendo frente a otros. Contrariamente a la subjetividad cartesiana, por el *yo pienso* el hombre se capta directamente, pero al mismo tiempo descubre a todos los otros como condición de su propia existencia: para ser algo, debe ser reconocido como tal por el otro. Para obtener una verdad sobre sí mismo, es necesario que esa verdad pase por otro.

Así, la subjetividad de la que parte el existencialismo hace del hombre un ser no aislado y encerrado en su individualidad, sino un ser-en-el-mundo, mundo humano de la intersubjetividad. El otro, entonces, libertad colocada frente a mi libertad, es indispensable para mi existencia y es indispensable para el conocimiento que tengo de mí mismo.

b. Ante la objeción, principalmente cristiana, de que su concepción del hombre como creador de sí mismo y de valores lleva a un "anarquismo" (o relativismo) moral por el cual se podría sostener entonces que: 1) se puede hacer cualquier cosa (o "todo proyecto vale igual"), 2) hay una completa gratuidad en la elección dado que no hay valores a priori que guíen la acción y 3) no hay posibilidad alguna de juzgar como "bueno" o "malo" ningún proyecto (incluso el del exterminio masivo de los otros), Sartre responderá trazando una comparación entre el arte y la moral. En ambos nos encontramos en una

situación creadora, donde no hay gratuidad pero tampoco una determinación a priori de lo que “debe hacerse”. El hombre es, tanto en arte como en moral, un creador, un legislador, un ser que se realiza a sí mismo y realiza los valores en la acción misma. Una vez realizada una pintura, puede ser juzgada. El hombre está en situación, y no puede actuar caprichosamente, sino siempre arrojado al mundo frente a otros, libre, franqueando (mediante la fuerza nihilizadora, o negación) sus límites. Hay, acepta Sartre, una universalidad en el hombre, pero no la de su naturaleza, sino la de su condición: la condición humana es el conjunto de los límites (estos sí “a priori” en el sentido de previos a su existencia e independientes de la voluntad) que delimitan su situación en el mundo. Así, todo proyecto está situado históricamente, pero al mismo tiempo todo proyecto es universal en el sentido en que es comprensible para todo hombre. La relatividad de la situación (histórica, contingente, particular) no destruye lo absoluto de la elección: que el hombre está condenado a la libertad significa que no le es posible no elegir; es un ser cuya existencia elige en el proyecto y va construyendo, frente a otros, su esencia. De aquí se sigue que cualquier proyecto puede ser juzgado, y de dos maneras. En primer lugar, se puede efectuar un juicio lógico (o juicio sobre la “verdad” del proyecto): ciertas elecciones están fundadas en el error y otras en la verdad. Los proyectos de mala fe son errores porque disimulan la libertad total del compromiso al negar la posibilidad de elección misma frente a otros (por apelar a valores a priori o naturalezas dadas que determinarían el curso de acción). La actitud de la buena fe, en cambio, es la de estricta coherencia y autenticidad, se basa en la verdad de la subjetividad y la existencia libre frente a otros; es la actitud de quienes se asumen como creadores y responsables de la creación de sí y de la imagen de hombre que proyecta esa elección, no guiada por valores a priori. En segundo lugar, Sartre intenta dar lugar a juicios morales y no ya sólo lógicos: el hombre, en su desamparo (al no existir un Dios creador, una naturaleza determinante ni valores a priori) sólo puede querer la libertad como fundamento de sí y de todos los valores. Por ello, los actos de buena fe en última instancia buscan la libertad como tal (de sí y de los otros). Para Sartre, en nombre de esta voluntad de libertad, se pueden formular juicios morales, no

meramente lógicos, sobre aquellos que, al actuar de mala fe, ocultan su total libertad. Estos juicios morales no apelan a valores a priori sino al reconocimiento de la autenticidad. Sartre no dirá que son buenos o malos, sino que llamará entonces "cobardes" a quienes dándose excusas deterministas niegan su libertad; y llamará "inmundos" a quienes intentan mostrar la necesidad de su existencia. El valor es el sentido que elegimos para la vida humana, y desde el plano de la autenticidad, entonces, podemos hablar de una cierta moralidad universal, a pesar de que el contenido de cualquier moral sea cambiante. El existencialismo, entonces, es propuesto como una moral de la elección y el compromiso.

c. Finalmente, ante la objeción (compartida por sus críticos) de que el existencialismo es una filosofía pesimista, sombría, que tomada en serio sólo puede llevar al quietismo en la acción, Sartre responderá que por el contrario, a pesar de sostener que el hombre es angustia y desesperación, su concepción es "optimista" y que, bien entendida, es una filosofía de la acción, dado que el hombre sólo puede realizarse en la acción. Es verdad que el hombre sólo puede contar con su total libertad en situación, es decir, con su voluntad y con sus posibles, pero solamente en la medida en que su acción implica esos posibles. El hombre, claro está, "debe obrar sin esperanza", y de allí la "desesperación" que le caracteriza, puesto que no cuenta con una esencia humana en la cual recostarse para dar un valor a priori a su acción o para contar con la "bondad natural" de los otros hombres. Y sin embargo, sólo hay realidad en la acción: el hombre es lo que se hace. No nace hombre (no es en-sí), no es nada si no se hace a sí y al hombre en su proyecto. Es arrojado al mundo, y es el ser por cuyo proyecto (y compromiso) su esencia es precedida por su existencia. Para Sartre entonces, el existencialismo no es una filosofía del quietismo, porque define al hombre por la acción y tampoco es una concepción pesimista del hombre, porque el destino del hombre está en sus manos, y es su exclusiva responsabilidad, una responsabilidad total dado que lo que será él mismo y lo que será la humanidad se vinculan a su libertad, a su

búsqueda de sentido, a su falta de ser-en-sí. No es necesario, dice Sartre, tener esperanza para obrar.

El humanismo existencialista como el verdadero humanismo

Es en esta conferencia donde Sartre se confiesa humanista y rechaza el reproche de sostener una posición anti-humanista.[12] La "querella del humanismo" era una de esas polémicas centrales para la intelectualidad de posguerra que hemos señalado antes. Sartre toma aquí partido en esta querella distinguiendo entre dos sentidos de humanismo, el clásico y el existencialista, teniendo en cuenta además que sus principales críticos sostenían, cada uno a su manera, que el cristianismo y el marxismo eran el "verdadero humanismo" frente al humanismo ilustrado cuya confianza en la razón como valor supremo del hombre había llevado al exterminio masivo y la destrucción del hombre por el hombre, racionalmente ideados y ejecutados, en la segunda guerra que acababa de finalizar.[13] El humanismo que propondrá Sartre es una moral de la libertad y un intento, en su situación histórica, de acercar la filosofía de la existencia a la política:

> En una época como la nuestra, en que hay varios partidos que se proclaman revolucionarios, el compromiso no es entrar en uno de ellos, sino tratar de clarificar los conceptos, para precisar a la vez la posición y tratar de influir sobre los diferentes partidos revolucionarios. (EH, pp. 46-47)

Ahora bien, Sartre intentará oponer el humanismo existencialista a los demás, como siendo el único basado en la verdad: los otros humanismos consideran el mundo de los hombres en el sentido de un mundo de objetos (seres-en-sí). Como veremos, la verdad le era necesaria a Sartre para hacer frente a las críticas a su propia opción filosófica política e incluso ética. Si se postula un mundo de seres-en-sí, lo propio del hombre desaparece, y la verdad también. Como vimos, la verdad la encuentra Sartre en el *cogito*, en la subjetividad, y esto permite luego juicios de certidumbre e incluso morales sobre los actos y proyectos humanos. A pesar de no haber una naturaleza humana (el humanismo que la sostiene, que define un cierto tipo de hombre como el valor

supremo y como fin, sólo lleva al fascismo), Sartre sostiene un humanismo existencialista, entendido en el sentido en que parte de la subjetividad y al mismo tiempo toma al hombre continuamente fuera de sí mismo, en un universo humano. Se trata de una subjetividad no individual, una subjetividad que implica la trascendencia, o el rebasamiento constante de sí hacia el otro y las cosas. Según el humanismo existencialista, es sólo persiguiendo fines trascendentales como puede el hombre existir.

Consideraciones finales

Vemos en EH un intento por llenar ciertas lagunas que, especialmente en lo que se refiere a la acción humana frente a otros y a la teoría del valor como no ser, hacían de SyN una filosofía pasible de críticas acerca del individualismo del hombre y de la imposibilidad de una moral así como de la opción por una política revolucionaria. Para ello introduce a la verdad y al humanismo como maneras de caracterizar al existencialismo, en un momento de transición hacia la reelaboración de su pensamiento, más adelante, en *Crítica de la Razón dialéctica*. Hay una continuidad, no exenta de problemas, entre su primera teoría individualista de la conciencia y el carácter comprometido de su ética existencial ya presente en EH. Vemos como continuidad, que la negación que lleva a cabo el para-sí y que permitirá el rechazo de un yo sustancial o cosificado, se vislumbra en la crítica a la cosificación del hombre, el cual es constituido en objeto, considerado un en-sí, en cualquier situación de opresión de sí mismo y de los otros. Desde el análisis de la mirada llevado a cabo en SyN Sartre afirma que sin la mirada del otro no se puede acceder a una mirada de sí en situación, contingente, en el mundo. Es en EH donde intenta desarrollar que el verdadero humanismo sólo puede desarrollarse en libertad, en la liberación de la opresión propia y ajena: y ello "por estrictas razones filosóficas", a pesar incluso de que la intersubjetividad esté vista desde la conflictividad y la preeminencia de la acción sin esperanza. Por ello, creemos que dada la siguiente afirmación de EH:

no puedo estar seguro de que los camaradas de lucha reanudarán mi trabajo después de mi muerte para llevarlo a un máximo de perfección, puesto que estos hombres son libres y decidirán libremente mañana sobre lo que será el hombre; mañana, después de mi muerte, algunos hombres pueden decidir establecer el fascismo, y los otros pueden ser lo bastante cobardes y desamparados para dejarles hacer; en ese momento, el fascismo será la *verdad* humana, y tanto peor para nosotros; en realidad, las cosas serán como el hombre haya decidido que sean. (EH, p. 28)[14]

era necesario para Sartre, ya comprometido con el marxismo, pasar al análisis de los grupos o colectivos, su acción en la historia y cómo pueden éstos sobrevivir a la conformación original y mantenerse, a través de nuevas figuras como la promesa, la lealtad y el juramento[15], figuras que se basan en la libertad pero atan al propio *alter ego* (el "yo" futuro) y el de los otros al compromiso libremente proyectado en situación.

Esto lo intentará el Sartre que hemos llamado maduro, en su obra *Crítica de la razón dialéctica.* Buscará en ella una salida a los problemas tratados anteriormente, a partir de la realización de la verdad en la historia (actual) y la relación entre marxismo y existencialismo. Por un lado, entonces, como vimos en EH, Sartre afirma que hay una verdad, pero al mismo tiempo afrontará el hecho de que la verdad se hace en la historia (sino dejaría de ser humana). Para acompañar filosófica y políticamente esta realización histórica, Sartre por otro lado, aclarará la índole de la relación entre su propia filosofía y el marxismo, como filosofías de la acción que acompañan esta realización de la verdad en la historia: según Sartre, la filosofía dominante e insuperable de nuestra época es el marxismo y el existencialismo, respecto de este, es una ideología (en el sentido de sistema parasitario de la verdad histórica). La verdad de hoy (el hoy de la posguerra europea) en este mundo humano es, para el Sartre maduro, el marxismo.

Considero al marxismo la filosofía insuperable de nuestros tiempos y (…) creo que la ideología de la existencia y su método "comprensivo" están enclavados en el marxismo, que los engendra y al mismo tiempo los rechaza.(*CRD*, p. 10)

Pero no podemos más que indicarlo. La solución del Sartre maduro a la acción conjunta de los hombres (la "teoría de los conjuntos prácticos", la acción revolucionaria contra la inercia social de mala fe) en pos de una transformación política y de la creación de un mundo y un hombre nuevos, no podrá ser

desarrollada aquí. Hemos intentado esbozar las bases filosóficas y las razones por las cuales el existencialismo pasa, en nuestro autor, de ser una etiqueta impuesta a una filosofía de la existencia de raíces fenomenológicas, a una filosofía de la acción por derecho propio que puede dar lugar a un humanismo verdadero, para finalmente, y dados los problemas relativos a la relación entre filosofía y política, ser considerado una ideología de la filosofía marxista. Si la relación entre los hombres y la relación entre la libertad de su acción y la verdad y la ética son consideradas, luego de este breve recorrido por la obra de Sartre, como relaciones problemáticas pero fundamentales, es porque hemos logrado nuestro propósito.

Actividades

1. Relacione el cogito cartesiano con el cogito sartreano (para ello, lea de este volumen, el capítulo dedicado a la obra de Descartes). Indique:

   a. en qué sentido puede decirse que ambos son verdades absolutas y primeras.

   b. en qué consiste la distinción entre cogito pre-reflexivo y cogito reflexivo que plantea Sartre y si esta distinción (y por qué) puede plantearse respecto del cogito cartesiano.

   c. cómo desde cada uno de ellos puede abordarse el problema de la intersubjetividad.

   d. qué tipo de relación con el cuerpo supone cada uno.

2. Trate de responder a las mismas cuestiones del punto anterior relacionando además con la fenomenología de Merleau-Ponty (para ello ver capítulo en este volumen).

3. Lea los siguientes pasajes tomados de *El Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir:

> a.- La perspectiva que adoptaremos es la de la moral existencialista. Todo sujeto se plantea concretamente, a través de los proyectos, como una trascendencia; no

cumple su libertad sino por su perpetuo desplazamiento hacia otras libertades; no hay otra justificación de la existencia presente que su expansión hacia un porvenir infinitamente abierto. Cada vez que la trascendencia vuelve a caer en la inmanencia, hay una degradación de la existencia en un "en sí", de la libertad en artificiosidad; esa caída es una falta moral si es consentida por el sujeto; si le es infligida, toma la figura de una frustración y de una opresión; en los dos casos es un mal absoluto.

b.- Negarse a ser el Otro, negar la complicidad con el hombre sería, para ellas (las mujeres), renunciar a todas las ventajas que les puede conferir la alianza con la casta superior. El hombre-soberano protegerá materialmente a la mujer-vasallo, y se encargará de justificar su existencia; junto con el riesgo económico, la mujer esquiva el riesgo metafísico de una libertad que debe inventar sus propios fines sin ayuda. En efecto, al lado de la pretensión de todo individuo de afirmarse como sujeto, que es una pretensión ética, también hay en él la tentación de huir de su libertad y de constituirse en cosa: ése es un camino nefasto, por pasivo, equivocado y perdido, y entonces resulta presa de voluntades ajenas, mutilado en su trascendencia y frustrado de todo valor. Pero es un camino fácil: así se evitan la angustia y la tensión de la existencia auténticamente asumida.

3. 1. Señale las similitudes y diferencias que encuentre entre el fragmento (a) y el existencialismo sartreano. Especialmente desarrolle si puede hablarse para Sartre, y en qué términos, de una "moral existencialista" y de "falta moral".

3. 2. Compare el fragmento (b) con las actitudes que en Sartre son llamadas de "buena" y "mala" fe. Dé ejemplos de las mismas y relacione con la libertad, la causalidad y el determinismo.

Notas

[1] Fue tomado prisionero de los alemanes en la Segunda Guerra Mundial, y luego colaboró con la resistencia ante la ocupación alemana.

[2] En 1936 publica *La imaginación* y *La Trascendencia del Ego*, luego vendrán *Esbozo de una teoría de las emociones* (1939), *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación* (1940) y un importante artículo titulado "Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad" (1939).

[3] En adelante, SyN. Para la cita de pasajes de SyN seguimos la edición de 1966 en español. La edición original, en francés, tuvo lugar en 1943. Seguimos el recorrido de MaCann (2005) de las dos primeras partes de la obra, aunque no compartimos algunas de sus observaciones críticas, tratadas en este

artículo más adelante cuando nos ocupemos de *El existencialismo es un humanismo*.

[4] Para una interesante comparación entre Sartre y Locke respecto de la conciencia como deseo de lo faltado, ver Naishtat (2007).

[5] Sartre emplea el deseo para ilustrar esta carencia ontológica: el deseo existe como una carencia que señala hacia aquello que, de ser obtenido, haría del para-sí un ser-en-sí y al hacerlo suprimiría la misma conciencia (trascendente). MaCann da ejemplos muy desarrollados de ello, en el uso de bebidas, drogas y anestésicos, entendidos como proyectos de auto-aniquilación de la conciencia. MaCann, C (2005) p.130.

[6] Una obra siempre proyectada y nunca completada por Sartre fueron los *Cuadernos para una moral*. Veremos algunos intentos al respecto en la conferencia analizada en este artículo y más decididamente en la obra más importante del Sartre maduro, *Crítica de la razón dialéctica*.

[7] Es también tema de obras literarias, como por ejemplo *Huis clos*, o *A puerta cerrada.*

[8] Revista publicada a partir de 1945 por Gallimard, prestigiosa editorial francesa, contó en su consejo de redacción con autores e intelectuales comprometidos durante la resistencia, algunos de ellos compañeros de Sartre desde la época de formación universitaria: Raymond Aron, Simone de Beauvoir, Michel Leiris, Maurice Merleau-Ponty, Albert Ollivier y Jean Paulhan. El primer número salió publicado dos semanas antes de la conferencia aquí reseñada.

[9] En adelante, EH.

[10] Perrin (2010) cita a de Beauvoir cuando señala (en *La fuerza de las* cosas, de 1963) que luego de protestar en vano contra la etiqueta, Sartre finaliza, a disgusto, por tomar por cuenta propia el epíteto que todo el mundo usaba para designar lo que él consideraba en realidad, una "filosofía de la existencia". Para 1975, Sartre rehusaba el uso del término, considerando que fuera de los manuales no significaba ya nada (p. 298).

[11] La introducción temeraria de la verdad (y nada menos que absoluta) aquí nos demuestra el intento de Sartre de llenar lagunas que había dejado SyN. La

teoría de la verdad, nunca desarrollada definitivamente por nuestro autor de manera compatible con una filosofía de la acción, está esbozada en un escrito de publicación póstuma, *Verdad y Existencia*, fechado por la misma época de EH. Para un análisis del mismo, ver Di Berardino-Vidal (2011).

[12] Es de hacer notar que, *El existencialismo es un humanismo* se publicó también en conjunto con *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, quien responde diferenciando su posición –si no anti-humanista, al menos no humanista en el sentido que veremos aquí- de la de Sartre.

[13] Para la querella del humanismo y cómo se recibió en la escena francesa la defensa de un humanismo sartreano, ver Perrin (2010).

[14] La cursiva es nuestra.

[15] El análisis de la *Crítica de la razón dialéctica* (*CRD*), donde aparecen esas figuras totalmente ausentes de SyN y de EH, y se despliega entre otras cosas la relación entre existencialismo y marxismo (*Existencialismo y marxismo* era el título original de *Cuestiones de método*), está fuera de los límites de este trabajo.

Bibliografía

Di Berardino, A. y Vidal, A. (2011) Experiencia y verdad: lectura sartreana de William James, en *Actas 2011 de las Jornadas de investigación en Filosofía,* La Plata: FaHCE. (Disponible en http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/actas-2011).

Garmendia, G. (1977) *El pensamiento esencial de Sartre*, Bs. As: CEAL.

Macann, C. (2005), *Four Phenomenological Philosophers. Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, NY: Routledge.

Naishtat, F. (2007), Del ipse existencial al ipse narrativo. Fronteras y pasajes entre la fenomenología ontológica de Sartre y la fenomenología hermenéutica de Ricoeur, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 38, pp. 95-120, La Plata: FaHCE. (Disponible en línea en http://www.publicaciones.fahce.unlp.edu.ar).

Perrin, C. (2010), Sartre ou la fausse question de l'humanisme, en *Archives de Philosophie* 73, pp. 297-319, Paris: Centre Sèvres. (Disponible en línea en http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2010-2-page-297).

Sartre, J-P (1960 [1943]), *El Ser y la Nada*, Bs As: Losada.

——— (1957[1946]), *El Existencialismo es un humanismo*, incluido en *Sobre el humanismo* (junto a *Carta sobre el humanismo*, de M. Heidegger), Bs. As: Sur.

——— (1996), *Verdad y existencia*, Bs. As: Paidós.

——— (1963 [1963]), *Crítica de l a Razón Dialéctica. Libro I: Teoría de los conjuntos prácticos*, Bs. As.: Losada.

CAPÍTULO 11

LA SUBJETIVIDAD COMO NORMALIDAD, EL PODER COMO PRODUCTOR Y LAS PRÁCTICAS SOCIALES DE CONTROL

Andrea Vidal

Introducción

En el presente capítulo intentaremos abordar una de las obras más influyentes del siglo XX, la de Michel Foucault. El pensamiento de este autor es difícil de encasillar, al menos en las corrientes o escuelas que mayor vigencia tenían en su tiempo y con las cuales por momentos puede confundírselo; además, cubre una amplia variedad de intereses en lo que parecen ser múltiples investigaciones que se solapan. Sin embargo, animará este trabajo hacer un recorrido suponiendo un proyecto general a partir de ciertas nociones centrales de su trabajo y sostener que la originalidad de su planteo le hace escapar al rótulo de alguna escuela en particular.

Michel Foucault nació en 1926 y murió en 1984, en Francia. Antes de 1950 estaba graduado en Filosofía y Psicología. Sus influencias son muchas y de fuerte relación con su formación y el contexto histórico en el que se desarrolló su pensamiento. La fenomenología, la hermenéutica, el estructuralismo, el marxismo son presencias fuertes en la escena francesa en la que se inscribe. Muchos estudiosos de su obra lo inscriben en una u otra de estas corrientes, o bien como opositor a ellas; sin embargo, el movimiento continuo de estrategias, metodologías y acentos diversos puestos en sus investigaciones hace que escape a cada una de sus etiquetas. No fácilmente: es él mismo quien se identifica en los sesenta con los estructuralistas para luego en los setenta sostener que no puede verse en él más que a un “antiestructuralista”. Un claro ejemplo de estos virajes y contradicciones se ve con la publicación en 1954 de

su primera obra propia *Enfermedad mental y personalidad* (tesis de su doctorado en psicología patológica), la cual es reeditada una década después bajo el título *Enfermedad mental y psicología*, con un enfoque e influencias muy diferentes.

En la década de 1 960 publica sus primeras obras, pero luego de los acontecimientos de mayo del '68 y a partir de la obtención en el Collège de France de la cátedra de *Historia de los sistemas de pensamiento*, que ocupará desde 1970 hasta su muerte, asistimos a un giro en su producción, uno de los más importantes más allá de las etiquetas, pues vemos cómo se desplaza de los "sistemas" de las ciencias empíricas y sociales a las prácticas en las cuales surgen y se consolidan históricamente regímenes de verdad. Se reconoce la influencia de Nietzsche en este giro, a partir de un texto titulado *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Se desprende a partir de entonces del análisis de lo meramente discursivo para zambullirse en las relaciones sociales e históricas que los sostienen; en sus obras de los 70 se ve esta variación por el abandono del concepto de "*episteme*" hacia el de "disciplinas" o "dispositivos" y las "regulaciones". Incluso podemos ver otras variantes en las publicaciones póstumas de los cursos por él dictados en el Collège de France desde 1970 a 1984 (ediciones aún en curso), y que han dado lugar a líneas actuales de investigación, como por ejemplo la biopolítica (Agamben, Esposito, Negri).

En vista de estas primeras líneas de presentación, podemos entender que su peculiar estilo de pensamiento lo haga uno de los filósofos más controvertidos de finales del siglo XX, así como una fuerte influencia en nuestros autores contemporáneos. Sus obras han despertado polémicas puesto que siempre ha puesto en cuestión o suspendido la obviedad del orden de lo dado, en las ciencias sociales, en nuestro pensarnos a nosotros mismos, en la filosofía. Como Kant, ha querido diagnosticar el presente, pero historizando (críticamente dirá él) nuestros modos de pensarnos a nosotros mismos y a nuestro tiempo. Y como de otros autores de su tiempo, podemos decir que su proyecto es un proyecto crítico, aunque original. Podemos tomar la guía de muchos comentaristas para recorrer su itinerario intelectual y separarlo en etapas diferenciadas, ya sea en base a criterios diversos como objetos de

estudio, dominios del saber, tipos de prácticas analizadas, métodos utilizados. Sin embargo, resumiremos brevemente la periodización ya clásica hecha por Dreyfus y Rabinow[1] dado que la mayoría de los comentaristas recurren a ella, a veces ampliándola, retocándola, pero siempre suponiéndola.[2]

Dreyfus y Rabinow sostienen que puede distinguirse los siguientes períodos:

-una primera etapa ("arqueológica") que abarcaría su producción de la década del 60,[3] dentro de la cual se halla su etapa más "estructuralista" abocada al análisis de las reglas de formación de los discursos, sin un significante ni sujeto constituyente, alejada del análisis de las prácticas –no de las discursivas pero cada vez más de las sociales, a diferencia de lo que veremos luego claramente en su obra-, y cuya obra capital sería la *Arqueología del saber*, en la que busca purificar el análisis del discurso, abandonando cualquier análisis institucional.

-una segunda etapa ("genealógica") que comenzaría a partir de 1971 cuando publica *Nietzsche, la genealogía, la historia*, a partir de la cual se vuelca en sus investigaciones al análisis de las prácticas (especialmente las penales y carcelarias, y su entrelazamiento con las psiquiátricas), de las disciplinas y las regulaciones que hacen de la sociedad una productora de sujetos normales objetos de estudio de las llamadas aquí ya ciencias del examen (humanas), individualizantes y totalizantes del individuo y la población.[4]

-finalmente una tercera etapa que podría desprenderse como subetapa de la segunda, una etapa "ética", que sería la correspondiente al estudio de la sexualidad.[5]

Dreyfus y Rabinow (1988: 21) sostienen que la originalidad de Foucault –más allá de la arqueología y la genealogía, y más allá también del estructuralismo y la hermenéutica- reside en una creciente "sofisticación metodológica" y "un énfasis único en el cuerpo" como lugar donde se vinculan las prácticas sociales más insignificantes, con el saber legítimo de la época y la organización del poder en las relaciones sociales.

Es en esta segunda y tercera etapas en la obra de Foucault que la cuestión del poder llega a tener un status central, a pesar de que podremos seguir sosteniendo que el tema central es el de las relaciones entre sujeto y verdad. O más simplemente, que su tema de investigación general es el sujeto.

Sostenemos esto a partir de dos textos en los que es el mismo Foucault el que hace una retrospectiva de su trabajo: se trata del epílogo de la obra de Dreyfus y Rabinow, escrito por Foucault y titulado *El Sujeto y el poder* y la entrada "Michel Foucault" del *Dictionnaire des Philosophes* [6] escrita por Maurice Florence (M.F., seudónimo del propio M. Foucault). En ambos sostiene nuestro autor que su proyecto general, a pesar de la pluralidad de sus investigaciones y las idas y vueltas de sus estrategias, consiste en hacer una historia crítica del pensamiento. No en el sentido de una historia de las ideas como se han ido desarrollando, ni del pensamiento en general acerca de cualquier tópico desde la antigüedad, sino situando especialmente el estudio de los hombres a partir de la constitución de eso que hemos llamado sujeto moderno. A partir del siglo XVIII los seres humanos fueron entendidos como sujetos cognoscentes pero al mismo tiempo como objetos de conocimiento. Foucault sostendrá que respecto de cada tipo de saber, históricamente surgido, es posible determinar su modo de subjetivación y el modo de objetivación: bajo qué condiciones se es sujeto legítimo de tal tipo de saber y bajo qué condiciones algo puede ser objeto para ese tipo de conocimiento posible. De la interdependencia entre subjetivación y objetivación, nacerán para Foucault ciertos "juegos de verdad": la historia crítica del pensamiento es la historia de la emergencia de los juegos de verdad, dentro de los cuales se discierne qué discurso realizado por el sujeto será verdadero y cuál será falso. Así entonces, presentaremos el hilo conductor de los análisis de Foucault: la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad, haciendo hincapié, desde un comienzo, en que tanto sujeto como verdad son nociones epocales y que se relacionan con ciertas prácticas sociales, no sólo como su sostén, sino como condición de posibilidad de la producción de lo real y de la experiencia humana misma o "a priori histórico de una experiencia posible".[7] El pensamiento de Foucault no es totalizante ni continuista, su perspectiva será plural y discontinuista.

Foucault limita sus análisis a ciertos juegos o regímenes de verdad: aquellos en los que el sujeto ha llegado a plantearse (en los discursos "serios", científicos o en todo caso de expertos) como objeto de un saber. Lleva a cabo este proyecto general, según lo establece en los textos a los que hemos hecho referencia, en

dos grandes momentos, que incluyen diversas estrategias puestas juego (sin remitir a las señaladas por Dreyfus y Rabinow, y escapándose a esa clasificación metodológica) para el abordaje de su estudio:

1. En un primer momento, según Foucault, ha procedido de dos maneras: a) estudiando la aparición de un sujeto (hablante, trabajador o viviente) como objeto de conocimiento, en la formación de las ciencias humanas a partir de la práctica de las ciencias empíricas y de sus discursos (*Las Palabras y las Cosas*) y b) analizando la aparición del sujeto que surge como objeto de conocimiento desde la partición normativa (el loco, el delincuente, el enfermo) a través de las prácticas de la psiquiatría, la medicina, la penalidad (*Historia de la locura, Nacimiento de la Clínica, Vigilar y Castigar*).

2. En un segundo momento, analiza la constitución del sujeto como objeto por sí mismo, cómo el sujeto observándose se reconoce como objeto de un saber posible: a esto llama la historia de la subjetividad (y no ya la subjetivación) cuyo caso privilegiado será la sexualidad (*Historia de la sexualidad*).
Si nos atenemos a esta descripción del recorrido por sus obras hecho por el propio Foucault, estaríamos de acuerdo en sostener, con él, que no es el poder sino el sujeto el tema general de su investigación. Sin embargo, la cuestión del poder y de su relación con el saber (el sujeto y la verdad) es una de las centrales en la obra de Foucault, al menos a partir implícitamente del momento 1.b y explícitamente de 2.

Teniendo en cuenta el cambio de estrategias metodológicas -que no pueden dejarse de lado si queremos captar la originalidad de su planteo- ni el lugar que le otorga a las prácticas (discursivas y no discursivas) en ese “proyecto general” del cuerpo total de su obra, subrayaremos en esta introducción a su pensamiento ese propósito primero.

El surgimiento y la muerte del hombre. La arqueología y las ciencias del hombre

Foucault escribe a partir de lo que considera el fracaso de la perspectiva humanista: no sólo la clásica, sino también la marxista y la sartreana. Se produce, al menos en Francia, una ruptura en la escena filosófica de los años 50, por la cual se considera a Sartre como "el último metafísico": una ruptura que desemboca en una filosofía que no posee pensador único ni discurso unívoco. Según el propio Foucault nos dice en una entrevista:

> Pertenezco a una generación cuyo horizonte de reflexión estaba en general definido por Husserl y, de un modo más preciso, por Sartre, y más concretamente aún, por Merleau-Ponty. Parece evidente que en torno a los años 50-55, y por razones difíciles de desentrañar, razones de orden político, ideológico y científico al mismo tiempo, ese horizonte se nos vino abajo. De repente se eclipsó y nos encontramos ante una especie de gran vacío en cuyo interior las exploraciones se convirtieron en algo mucho menos ambicioso, se hicieron más limitadas, mucho más regionales (Foucault, 1985: 45)[8]

Luego de esa ruptura, pensar al hombre significa rechazar tanto la concepción sustancialista como la existencialista: ninguna esencia o condición humana sostendrá ya la noción de sujeto soberano y libre. Diagnosticar el presente como tarea filosófica será señalar sus continuidades y discontinuidades con el pasado, una actividad mucho más plural, menos totalizante: qué nos diferencia del pasado, cómo nos hemos pensado y cómo nos pensamos, cómo hemos sido construidos y con qué máscaras nos disfrazamos, qué es lo otro y qué lo mismo de hoy. Se podrá entonces sostener que no existe el sujeto o que existen muchos sujetos: es la "muerte del hombre" de la mirada antihumanista de Foucault, tanto en el sentido de imposibilidad de que exista un único modo de subjetivación esencial no histórico, como en el sentido de la desaparición de un tipo de sujeto, el "hombre" o la naturaleza humana, que pertenece al pasado, a los sistemas de pensamiento previos a la "ruptura". Veremos ahora cómo y por qué diferentes recorridos se desplaza Foucault al intentar ese diagnóstico.

En una primera etapa de sus investigaciones, entonces, con "ese horizonte que se le vino abajo", Foucault buscará en las prácticas discursivas de lo que él

llama el umbral entre la época clásica y la moderna (más o menos antes y después de la Revolución Francesa, siglo XVIII) aquellos modos de subjetivación que hicieron posible un saber del hombre sobre el hombre, una definición determinada de su subjetividad, un control de la misma y en definitiva, la posibilidad de una cierta experiencia del hombre.

> El siglo XIX es el siglo en el que se han inventado las ciencias humanas. Inventar las ciencias humanas era en apariencia hacer del hombre el objeto de un saber posible. Significaba constituirlo en objeto de conocimiento. Ahora bien, en este mismo siglo XIX se esperaba, se soñaba, con el gran mito escatológico de esa época que ha sido el siguiente: actuar de tal modo que ese conocimiento del hombre surtiese tal efecto que el hombre pudiese ser liberado de sus alienaciones, liberado de todas las determinaciones que no controlaba; que pudiese, gracias al conocimiento que poseía de sí mismo, convertirse por vez primera en dueño y detentador de sí. Dicho de otro modo, se convertía al hombre en objeto de conocimiento para que el hombre pudiese convertirse en sujeto de su propia libertad y de su propia existencia. (Foucault, 1985: 40)

Ahora bien, lo que muestra Foucault es que ese "famoso hombre, esa naturaleza humana" (Foucault, 1985: 41), es decir, lo propio del hombre, no se encontró en las ciencias que lo tenían como objeto de su saber. Por un lado, entonces, el hombre nace con las ciencias humanas; por otro, en el mismo momento en que se busca lo propio del hombre, el hombre desaparece: "el hombre en su libertad, en su existencia, una vez más ha desaparecido" (Foucault, 1985: 40).

En sus primeras obras,[9] ya rechazando la búsqueda de la esencia humana en el objeto de estudio de las nacientes disciplinas y correlativamente evitando metodológicamente la búsqueda de una "verdad profunda"; alejado de la fenomenología y más aún de la hermenéutica, opta (especialmente a partir del *Nacimiento de la clínica*) por el trabajo del "arqueólogo" que rastreará cómo se pensaba en "lo otro" de la definición de la naturaleza humana racional, en la locura y la enfermedad y cómo eran entendidas por la conciencia psiquiátrica y médica y por las instituciones que habitaban. Pero el método arqueológico utilizado por Foucault lo acerca al movimiento estructuralista que imperaba en la época en Francia. El enfoque arqueológico no intenta dar con un fundamento ontológico y oculto por las prácticas y el tipo de discurso que se estudia, ni interpretar el significado perdido de dichas prácticas y discursos dándoles el horizonte de inteligibilidad propio de la época (lo que él llama el "comentario").

Más bien, se trata de sustituir todo intento de “comentario” por un enfoque en el que no se intente dar con el sentido o verdad de un discurso: mostrar entonces que el discurso, la práctica, la experiencia de la disciplina analizada (la psiquiatría, la clínica médica) pueden volverse inteligibles señalando su estructura sistemática: una estructura que subyace al discurso, las prácticas y la sensibilidad de una época, en la medida en que contribuyen a una comprensión “científica” de lo que es el ser humano[10]. Una reestructuración de las prácticas sociales y discursivas relativas a la locura o la enfermedad (dada, por ejemplo, con el nacimiento de las ciencias humanas) no implica un hallazgo de una verdad más profunda sobre la sinrazón o la enfermedad humana, no se trata de un descubrimiento ontológico o de un cambio semántico, sino de un cambio en el orden del discurso, de las prácticas, de la experiencia que se tiene, en una época dada, sobre la sinrazón, la locura, la enfermedad, la muerte. Ahora bien, es importante señalar, como lo hacen Dreyfus y Rabinow, que a pesar de este recurso al análisis estructural, “Foucault nunca fue realmente estructuralista ni siquiera en este momento” pues “no buscaba estructuras *atemporales* sino *condiciones históricas de posibilidad*” (Dreyfus – Rabinow, 1988: 37) de las ciencias que estudian a los seres humanos, e intentan explicar, y controlar, la experiencia de, por ejemplo, la locura y la enfermedad.

Es, sin embargo, en *Las Palabras y las cosas* (cuyo subtítulo es *Una arqueología de las ciencias humanas*), y más aún en la *Arqueología del saber*, cuando Foucault extrema el recurso metodológico a la arqueología y limita el alcance de su investigación: se aleja del análisis de la relación entre las prácticas sociales y los discursos “serios” de las ciencias humanas para concentrarse en el mero análisis de los discursos (en la primera de estas obras) y en una teoría del discurso (en la segunda de ellas, obra metodológica) y por lo tanto se aleja del estudio de campo, de la experiencia humana, del análisis de la subjetivación, para internarse en los actos meramente discursivos, sin referencia a su sentido ni significado.

A pesar de ello, es en *las Palabras y las Cosas* donde surge con más fuerza la idea de que la edad moderna es la edad del surgimiento del “hombre”, en el

sentido antes señalado. Pero Foucault supone esto, ahora, dejando de lado el análisis de las prácticas e instituciones sociales para centrarse en la autonomía del discurso de las ciencias del hombre y sus transformaciones (discontinuas): se concentrará en buscar la *episteme* de cada época, es decir, aquello a partir de lo cual, en cada época histórica, han sido posibles saberes y teorías. La arqueología intenta entonces estudiar la estructura de los discursos por los cuales las ciencias enuncian sus ideas y teorías sobre el hombre y la sociedad. Al buscar la *episteme* clásica, por ejemplo, no busca la racionalidad que manifiesta la unidad del sujeto en dicha época, sino las regularidades discursivas que se dan entre las ciencias en esa época. Como un arqueólogo describe las capas, las rupturas de las *episteme* o sistemas epistémicos subyacentes a tres épocas (renacimiento, época clásica, modernidad) Según Foucault, como bien señalan Dreyfus y Rabinow[11], hacia el final del siglo XVIII se produce una ruptura epistémica (una "mutación arqueológica") que indica el colapso de la época clásica y hizo posible el surgimiento del hombre: el hombre como objeto de un saber y sujeto que conoce, un espectador contemplado. Así entonces, caracteriza a la modernidad, con el surgimiento de esas formaciones discursivas que son las ciencias humanas, como la edad del hombre, entendido como un sujeto total y un objeto total de su propio conocimiento.

En la obra siguiente, metodológica, donde intenta desarrollar una teoría del discurso (y no ya una investigación sobre ciertos discursos), la *Arqueología del Saber*, nos encontramos con la tesis fuerte de Foucault que será prontamente dejada de lado: la tesis del discurso autónomo. La arqueología se presenta allí como un método por el cual analizar las estructuras y reglas propias de las formaciones discursivas en una época dada, y no como un método para hacer la historia de la referencia de esos discursos, ni de la verdad o el sentido de sus enunciados en absoluto. La eficacia autónoma del discurso se refiere aquí a que no se estudian teorías sobre un objeto de conocimiento para hacer una historia de ese objeto a lo largo del tiempo, sino que por el contrario, se analizan los discursos para mostrar cómo éstos producen los objetos de los cuales hablan (la locura, la vida, el trabajo, la enfermedad, etc.). Con esto

rechaza por supuesto la filosofía tradicional del sujeto como formador de discursos y se evita la referencia a objetos tanto como a sujetos del discurso:

> Acabo de demostrar que no era ni por las 'palabras' ni por las 'cosas' con lo que había que definir el régimen de los objetos propios de una formación discursiva; del mismo modo hay que reconocer ahora que no es ni por el recurso a un sujeto trascendental ni por el recurso a una subjetividad psicológica como hay que definir el régimen de sus enunciaciones. (Dreyfus – RaBinow, 1988: 90) [11]

El gran fracaso de este intento de desarrollar una teoría del discurso autónomo es la imposibilidad de articulación con las prácticas sociales con las que inevitablemente se relaciona todo discurso. Si los sujetos no son fuente de discurso, lo es un campo "anónimo" de prácticas, pero estas prácticas no son solamente discursivas. Y si el discurso es alimentado de cierta manera, o más aún, influye en y finalmente produce, estas prácticas no discursivas y sus sujetos y objetos, la tarea de explicitar esta relación no es alcanzable con la arqueología tal como es planteada en esta obra.

Por ello veremos que, en el giro en sus investigaciones que señaláramos en la introducción, Foucault –aunque no deje de lado del todo la arqueología como método- se volcará a la relación, siempre histórica o epocal, entre las prácticas sociales y los regímenes de verdad. Para ello cambia su enfoque, aunque el tema de investigación general siga siendo el mismo.

Prácticas sociales y verdad, poder-saber, la normalización disciplinaria. La genealogía

Como adelantáramos en la Introducción a este trabajo, un punto de giro en la obra de Foucault está señalado por *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Nos referiremos a él porque este texto marca el abandono de la primacía de la arqueología como metodología de sus investigaciones y señala la adopción del "modelo nietzsheano" genealógico. A raíz de los acontecimientos de mayo del 68 y de la constatación del fracaso de la tesis fuerte del análisis del discurso como autónomo, Foucault se volcará al estudio de las relaciones entre las prácticas sociales y las prácticas discursivas. Veremos entonces que a partir de

este texto, dejando de lado la concepción de la *episteme*, la reemplazará por las nociones de disciplinas, regulaciones, técnicas, las cuales permitirán esa articulación fallida en la *Arqueología* y harán referencia a la emergencia de saberes a partir de ciertas prácticas sociales, y la aparición de ciertos tipos de subjetividades y del control de las mismas. La genealogía como metodología que rechaza la búsqueda del "origen" y busca en cambio la "procedencia" y "emergencia" de los saberes, necesita explicitar, en primer lugar, entonces, su relación con la historia:

> (…) si el genealogista se toma la molestia de escuchar a la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay "otra cosa bien distinta": no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella. (Foucault, 1997: 18)

Por supuesto, las "cosas" a que se refiere son los objetos de los que se "dice verdad" en las teorías/discursos que los estudian, y primero de ellos, el sujeto objetivado. Escuchar a la historia para descubrir que el sujeto ha sido construido pieza a pieza significará hacer un uso de la historia diferente al usual. El usual es el punto de vista "suprahistórico", la "historia de los historiadores", la cual supone una objetividad y un desvelamiento de la verdad del pasado inamovible. En cambio, según Foucault, Nietzsche propone un uso "perspectivo" en el que el genealogista se adueña de la historia para hacer de ella un uso "antiplatónico". Ello implica tres usos genealógicos de la historia:

1. Un uso paródico, bufón, destructor de la realidad: este se opondrá a la "historia-reminiscencia" o "monumental" que permitiría un reconocimiento de nuestra individualidad con otras individualidades, en la veneración de los monumentos, desde el origen de los tiempos, parodiando esa búsqueda de identidades y reconociendo sólo nuestra irrealidad a la luz de las irrealidades del pasado.
2. Un uso destructor de la identidad: que se opone a la "historia-continuidad" o tradición. Dar cuenta así de la pluralidad que habita la identidad, hacer aparecer las discontinuidades que la atraviesan y sacar a la luz los sistemas heterogéneos que bajo la máscara del yo, destruyen la pretendida identidad del sujeto humano "desde un origen".

3. Un uso destructor de la verdad: que se opone a la historia-conocimiento, la historia neutra cuyo único empeño es el desvelamiento de la verdad. Sacrificar el sujeto de conocimiento para interrogar a este "querer-saber" o voluntad de verdad y poner de manifiesto entonces que el conocimiento no se funda en lo verdadero sino en la injusticia, en la violencia, en lo instintivo.[12]

En unas conferencias de 1973, *La verdad y las formas jurídicas,* asistimos a la presentación de la aplicación de este modelo genealógico como eje que guiará las próximas investigaciones de Foucault. Reafirma en este texto tanto su interés primario -el sujeto como tema general de sus investigaciones- como su intención de realizar una historia crítica de las ideas (una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos),[13] sin apelar a un sujeto absoluto:

> Actualmente, cuando se hace historia -historia de las ideas, del conocimiento, o simplemente historia- nos atenemos a ese sujeto del conocimiento y de la representación, como punto de origen a partir del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece. Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado absolutamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella. Hemos de dirigirnos pues en la dirección de esta crítica radical del sujeto humano tal como se presenta en la historia. (…)
> Esto es en mi opinión lo que debe llevarse a cabo: la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales. (Foucault, 1996: 16-17)

Este proyecto estará guiado por una suerte de convergencia entre tres líneas de investigación a desarrollar, tal como nos las presenta en la primera de dichas conferencias:

1. Una primera línea, referida a la relación entre el saber y las prácticas sociales, más específicamente dedicada a dar cuenta de cómo, históricamente, las prácticas sociales engendran dominios de saber que hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos, técnicas, y especialmente formas nuevas de subjetividad y de sujetos de conocimiento.

2. Una segunda línea, no tanto histórica como metodológica, referida al análisis de los discursos, ya no entendidos como conjuntos de hechos lingüísticos ligados entre sí por reglas, sino como juegos estratégicos, de lucha.

3. La tercera línea y principal pues supone la confluencia con las dos primeras, es la reelaboración de la teoría del sujeto que excluya la noción filosófica de un sujeto fijado para siempre en una naturaleza humana.[14]

Como estos tres temas confluyen en la hipótesis de que tanto el sujeto como la verdad tienen una historia, hay otros sitios -no sólo en los discursos científicos que dicen verdad de sus objetos- en los cuales se forma la verdad. En este y otros textos (especialmente en una obra publicada un par de años después, titulada Vigilar y Castigar) [15] tomará Foucault a las prácticas judiciales y penales como aquellas entre las prácticas sociales donde más claramente se puede localizar la emergencia de nuevas formas de subjetividad. Para ello se sitúa históricamente en un umbral, ya no arqueológico o de ruptura y cambio de *episteme*, como vimos anteriormente, sino un umbral entre dos tipos de sociedades, la clásica y la carcelaria o disciplinaria que se constituye a partir del siglo XIX.

> Me gustaría mostrar en particular cómo puede formarse en el siglo XIX, un cierto saber del hombre, de la individualidad, del individuo normal o anormal, dentro o fuera de la regla; saber éste que, en verdad, nació de las prácticas sociales de control y vigilancia. Y cómo, de alguna manera, este saber no se le impuso a un sujeto de conocimiento, sino que hizo nacer un tipo absolutamente nuevo de sujeto de conocimiento. (Foucault, 1996:14)

El saber al que se refiere ahora entonces, no es ya un discurso autónomo que deberá ser en algún momento articulado con las prácticas no discursivas: por el contrario, las ciencias humanas, ese saber nuevo del hombre, nace, emerge, de ciertas prácticas sociales específicas, así como ciertas fuerzas en tensión, ciertas luchas, entre discursos surgidos de prácticas diversas. Así, por ejemplo, del cruce entre las prácticas institucionales de la penalidad del delincuente y las relativas al tratamiento del loco o demente, se forjará -polémicamente, en una permanente lucha de discursos psiquiátricos, jurídicos en formación- una cierta definición del individuo anormal, se inventará al delincuente y al demente, surgirá un saber que lo individualiza, lo objetiviza y lo controla, y paralelamente, nacerán -con el prestigio del saber y la verdad- nuevas técnicas de control y sumisión del sujeto anormal. Llegamos así a entender que, a partir de su propósito primero -historia crítica de la emergencia de las diferentes subjetividades- se vea obligado Foucault a un análisis profundo de las

relaciones de poder en la sociedad. En esa sociedad en formación, disciplinaria, el individuo es una realidad fabricada por una específica técnica de poder, normalizadora. Siguiendo su análisis, este "poder disciplinario" (diferente a otros dispositivos del poder previos, como el pastoral, o el soberano) presente en las prácticas sociales de esta sociedad en formación produce cierta realidad, ámbitos de objetos de conocimiento y rituales de verdad: es decir, produce saber. Estos saberes -desplegando ciertos dispositivos específicos-, a su vez, son fundamento de instituciones sociales en las cuales se insertan esas relaciones de poder. Desde el siglo XIX, según Foucault, el poder disciplinario comienza a ejercerse por entero en espacios vigilados, cerrados (como el asilo psiquiátrico, la cárcel, la escuela, los hospitales, la fábrica, los cuarteles) los cuales funcionan mediante el examen y vigilancia continua de aquellos que los habitan, el encauzamiento de su conducta ("ortopedia social"), la partición binaria o marcación (loco/cuerdo, sano/enfermo, buen chico/criminal, etc.) y la individualización constante (mediante la vigilancia y al disciplina coercitiva). Estas técnicas desarrolladas en espacios de encierro permitieron a la naciente sociedad disciplinaria (moderna, capitalista), desarrollar a su vez, saberes emergentes de la observación y clasificación de los individuos, del registro, análisis y comparación de su comportamiento, saberes que permitirán, nuevamente, nuevas formas de control. Como sostiene Foucault en la conferencia I:

> En el siglo XIX se inventaron también a partir de problemas jurídicos, judiciales y penales, formas de análisis muy curiosas que yo llamaría examen (…) Estas formas de examen dieron origen a la Sociología, la Psicología, la Psicopatología, la Criminología, el Psicoanálisis. Intentaré explicar cómo, al investigar el origen de estas formas, se ve que nacieron en conexión directa con la formación de un cierto número de controles políticos y sociales, en los inicios de la sociedad capitalista, al final del siglo XIX.(Foucault, 1996: 18)

Las ciencias del "examen" son las ciencias humanas, analizadas, a partir de ahora, en su emergencia relacionada a las prácticas sociales -en transformación- del control, la vigilancia y el castigo. La emergencia se da en la trasformación de una sociedad pre-moderna o pre-capitalista, cuya tecnología de control principal era el poder soberano del castigo corporal y la muerte, a una nueva sociedad normalizadora o capitalista, moderna, que instaura una

red de instituciones de secuestro (de encierro) infraestatal cuya técnica de control principal es la vigilancia e individualización permanentes. De la importancia de la técnica del examen, posibilitada por esta red institucional, como nuevo ritual de verdad nos dirá en *Vigilar y castigar*:

> El examen, rodeado de todas sus técnicas documentales, hace de cada individuo un caso: un caso que tal vez constituye un objeto para un conocimiento y una presa para un poder. El caso no es ya, como en la casuística o la jurisprudencia, un conjunto de circunstancias que califican un acto y que pueden modificar la aplicación de una regla; es el individuo tal como se le puede describir, juzgar, medir, comparar a otros y esto en su individualidad misma; y es también el individuo cuya conducta hay que encauzar o corregir, a quien hay que clasificar, normalizar, excluir, etc. (…) El examen como fijación a la vez ritual y "científica" de las diferencias individuales, como adscripción de cada cual al rótulo de su propia singularidad (en oposición a la ceremonia en que se manifiestan los estatutos, los nacimientos, los privilegios, las funciones, con toda la resonancia de sus marcas), indica la aparición de una modalidad nueva de poder en la que cada cual recibe como estatuto su propia individualidad, y en la que es estatutariamente vinculado a los rasgos, Las medidas, los desvíos, las "notas" que lo caracterizan y hacen de él, de todos modos, un "caso". Finalmente, el examen se halla en el centro de los procedimientos que constituyen el individuo como objeto y efecto de poder, como efecto y objeto de saber. (Foucault, 1989: 196)

Por lo tanto, asistimos a la avanzada de una problemática que será a partir de estas obras central en la investigación de Foucault: el poder de individualización y normalización de la sociedad disciplinaria, necesario de desarrollar si como postula nuestro autor, su interés primero es el sujeto y su relación con la verdad a partir en especial del surgimiento de las ciencias del hombre. Ahora bien, la comprensión del análisis del poder que hace Foucault debe poner el acento en su positividad y no en su negatividad: es decir, en su capacidad productiva, en sus efectos, y no ya -como anteriores técnicas de poder- en su capacidad de censura y prohibición (el poder como represión, el poder entendido jurídicamente). Esta capacidad productiva es eficaz en la medida en que estamos en presencia de tecnologías de poder microscópicas, que atraviesan toda la red institucional por la que el sujeto moderno desarrollará su existencia. Simplificadamente, el hombre en la sociedad normalizadora nace en un hospital, es educado en una escuela, trabaja en fábricas, es recluido en cárceles o asilos psiquiátricos si no se somete a la normalidad, es internado cuando está enfermo y muere en hospitales. Una de las funciones de las instituciones de secuestro será la de controlar, formar, dar

valor al cuerpo mismo del individuo, para así hacer que el cuerpo de los individuos se convierta en fuerza de trabajo utilizable en esta sociedad capitalista. En *La Verdad y las Formas Jurídicas*, Foucault sostiene que el micropoder, este nuevo tipo de poder que se crea en estas instituciones, es a la vez económico (en las fábricas se paga un salario por un tiempo de vida, en los hospitales se cobra por un tratamiento), político (dentro de las instituciones hay personas con rol directivo y por ello con derecho de dar órdenes, hacer reglamentos, expulsar y aceptar a ciertos individuos en ellas), judicial (en ellas algunos tiene el derecho de castigar o recompensar, o generar instancias de enjuiciamiento) y epistemológico (el de poder extraer un saber de y sobre estos individuos ya sometidos a la vigilancia y control)[16]. En *Vigilar y Castigar* desarrolla más ampliamente que en *La Verdad y las Formas Jurídicas* el tipo de recurso arquitectónico por excelencia de esta nueva técnica de poder: el panóptico.[17] El panóptico fue un tipo ideal de construcción sostenido por J. Bentham, pensado especialmente para las cárceles: consistía en proponer una edificación en forma de anillo cuya circunferencia consistía en una división en celdas por las que la luz podía pasar de lado a lado; en el centro de los radios de este anillo se ubicaba una torre de vigilancia habitada por sólo un hombre que no puede ser visto desde la circunferencia -incluso sólo era necesario que la presencia del vigilante o guardián fuera supuesta y no real para hacer eficaz la vigilancia continua de aquellos que habitan las celdas. Este principio de vigilancia y control del que no se puede escapar es un método eficaz de disciplinamiento, entendiendo aquí "disciplina" en el sentido de funcionamiento de esta técnica específica de poder productor de una cierta subjetividad, de ciertas conductas normales. Las disciplinas son los métodos de esta nueva técnica, los cuales permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, garantizan la sujeción constante de sus fuerzas e imponen una relación de docilidad-utilidad.[18] De no ser eficaces, el castigo posible no reside tanto en la posibilidad de muerte o de heridas corporales (como en la sociedad pre moderna o monárquica), sino en que a partir de esa internalización de lo normal y anormal en el sujeto y de su reproducción en la conducta cotidiana dependerá la permanencia más o menos larga en esa celda, por ejemplo, o la

exclusión definitiva de lo social. Foucault toma el panóptico como modelo de esta tecnología microscópica de poder, de vigilancia y castigo disciplinaria, dado que bien podría aplicarse a todas las instituciones sociales, no sólo las carcelarias, garantizando hasta incluso en el disciplinamiento de las relaciones intrafamiliares la presencia totalizadora de esa óptica de la vigilancia continua y una distribución infinitesimal de las relaciones de poder[19], por lo que sería idealmente posible con un mínimo esfuerzo controlar, vigilar, examinar, cada una de las conductas de los hombres a lo largo de su vida. Tecnología de poder y dispositivo de saber, el modelo del panóptico nos ayuda a comprender el análisis de Foucault de cómo la sociedad moderna es disciplinaria, normalizadora, "panóptica" y cómo saber y poder, en tanto productores de una nueva subjetividad, deben entenderse estrechamente relacionados y en una suerte de retroalimentación:

> Hay que admitir que (…) el poder y el saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber ni de saber que no suponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder. (…) no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reacio al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y lo constituyen, son los que determinan las formas, así como los dominios posibles de conocimiento.(Foucault, 1989: 34)

Anatomopolítica, biopolítica, sexualidad. El camino a la ética

En *Historia de la sexualidad* (volumen 1: *La voluntad de saber*) Foucault ampliará el análisis del poder para dar cabida no sólo al análisis del disciplinamiento de los cuerpos y las individualidades, sino también a las regulaciones de la vida de los conjuntos poblacionales, y correlativamente, los saberes que emergen de estas tecnologías individualizantes y totalitarias. El análisis del biopoder se relaciona con la producción de un cuerpo dócil que al mismo tiempo está regulado a nivel poblacional como cuerpo viviente, biológico.

Es interesante cómo Foucault diferencia el poder "de supresión" propio del poder soberano de vida y de muerte (característico de la sociedad pre moderna, monárquica) del poder de "hacer vivir o rechazar la muerte" propio de

las sociedades modernas.[20] El acento está aquí puesto en el la posibilidad o no del sostenimiento del cuerpo viviente, en la vida. Así como antes diferenciaba un tipo de poder negativo (jurídico, de prohibición) relacionado con el castigo corporal y la posibilidad de su eliminación, y un tipo de poder positivo (disciplinario, de producción), relacionado con la utilización de las capacidades y fuerzas disciplinadas del cuerpo, ahora se traslada esa diferenciación a algo más amplio, la diferenciación entre el poder de hacer morir y el de hacer vivir. El tipo de poder desarrollado en las sociedades modernas tiene como una de sus funciones asegurar, reforzar, sostener, multiplicar y poner en orden la vida[21]: la pena de muerte como prerrogativa del poder (soberano) es una contradicción en este nuevo papel del poder, a menos que la vida en cuestión sea una especie de peligro biológico para los demás. Del espectáculo de las ejecuciones públicas en la plaza del pueblo como manifestación suprema del poder de muerte del rey, al ocultamiento, como una falla en la lógica del poder -y no por sentimientos humanitarios-, de las penas de muerte en las sociedades modernas actuales, en las que poco a poco va desapareciendo de los sistemas penales. No es de asombrarse, tampoco, que el suicidio pase de ser un crimen en las sociedades monárquicas (dado que se arroga el individuo el poder que sólo es del rey de hacer morir) a una de las primeras conductas anómalas que estudió la sociología en formación en el siglo XIX. Al poner el acento en el tipo de poder positivo como una administración de la vida, Foucault ampliará su análisis del mismo y sostendrá que este "poder sobre la vida" se desarrolla de dos formas complementarias:

1. Una que se centra en el cuerpo como máquina, que incluye todos los procedimientos de poder de las disciplinas vistos en el apartado anterior -tendientes a aumentar la utilidad y docilidad de los cuerpos integrados a sistemas de controles eficaces y económicos-: la *anatomopolítica* del cuerpo humano.
2. La otra centrada en el cuerpo como especie, soporte de procesos biológicos como nacimiento, mortalidad, salud, longevidad, el cual es sometido a controles reguladores: la *biopolítica* de la población.

El llamado “biopoder”, entonces, es el poder sobre la vida que se organiza como una gran tecnología de “doble faz” que integra las disciplinas y las regulaciones, y cuya función es “invadir la vida enteramente”.[22]
Es un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo así como la tecnología que posibilita la entrada del fenómeno de la vida en el orden del saber y de la política: porque es sólo a partir de esta entrada que los procedimientos de saber y de poder toman en cuenta los procesos de la vida y se dedican a controlarlos y modificarlos. Foucault llama “umbral de modernidad biológica” de una sociedad al proceso histórico en que lo biológico se refleja en lo político y que el hecho de vivir pasa al campo de control del saber y de intervención del poder.[23]
Foucault hará una historia de la sexualidad puesto que el sexo está en el cruce de estos dos ejes de la anatomo y la biopolítica: el sexo da lugar a un micropoder disciplinar sobre el cuerpo y al mismo tiempo participa en la regulación de las poblaciones: “el sexo es a un tiempo acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie”.[24] De allí que en los últimos dos siglos asistamos al desarrollo de un poder y un saber relativos al sexo, a una “tecnología del sexo” que combina el objetivo de disciplinar el cuerpo y el de regular la población. Para ello se desarrollaron “cuatro líneas de ataque” en esta política del sexo: la sexualización del niño -prevención disciplinar y regulativa de la sexualidad precoz-, la histerización de las mujeres -que llevó a una medicalización de su cuerpo y de su sexo-, el control de los nacimientos y la psiquiatrización de las perversiones. Las cuatro temáticas necesitaban un régimen de verdad que asegurara la producción eficiente en los adiestramientos individuales propios del control disciplinar así como las necesarias intervenciones regulativas propias de este poder sobre la vida. Foucault hace pues la historia de la sexualidad como el dispositivo al interior del cual se produce una idea compleja, blanco de las técnicas de poder contemporáneas, históricamente formada: la idea del sexo, elemento imaginario e histórico, por el que cada uno de nosotros debe pasar para acceder a la propia inteligibilidad, a la totalidad de nuestro cuerpo, a nuestra identidad.

> El objetivo de la presente investigación es mostrar cómo los dispositivos de poder se articulan directamente en el cuerpo -en cuerpos, funciones, procesos fisiológicos, sensaciones, placeres-, lejos de que el cuerpo haya sido borrado, se trata de hacerlo aparecer en un análisis donde lo biológico y lo histórico no se sucederían (…) sino que se ligarían con arreglo a una complejidad creciente conformada por el desarrollo de las tecnologías modernas de poder que toman como blanco la vida. Nada, pues, de una "historia de las mentalidades" que sólo tendría en cuenta los cuerpos según el modo de percibirlos y de darles sentido y valor, sino, en cambio, una "historia de los cuerpos" y de la manera en que se invadió lo que tienen de más material y viviente. (Foucault, 1998:184)

El único modo de resistencia posible a este tipo de poder no es un sí al sexo que se ha entronizado como lo deseable, sino a los placeres del cuerpo liberándonos de la noción de sexo fabricada dentro de este dispositivo de la sexualidad: implica entonces no entender su historia como la historia de la censura de nuestra sexualidad, e inventarnos otra economía de los placeres.

Como si Foucault se hubiera detenido en las reflexiones pinceladas en el último párrafo, retrasó años la aparición del segundo volumen de HS, titulado *El uso de los placeres.* En él que nos encontraremos con un nuevo desplazamiento que lo lleva a abandonar el análisis de las disciplinas y las regulaciones por la comprensión de las "prácticas de sí" y a centrarse en las relaciones del sujeto consigo mismo y en la noción de poder entendida como "gobierno". No en el sentido de gobierno como dirección o administración de un estado, sino más bien en el sentido de dirección de la conducta de individuos o grupos.[25] El gobierno hace referencia a conducir conductas, de otros y propias: gobierno de los otros, y gobierno de sí. Hará hincapié entonces en los modos por medio de los cuales nos reconocemos como sujetos, especialmente como "sujetos de deseo" y por qué prácticas ("técnicas de sí") los hombres han intentado transformarse a sí mismos, hacer de sí mismos y sus vidas una obra estética y ética. A esto llama luego "cuidado de sí". Esta es la etapa "ética" de la que hablábamos en la introducción siguiendo a Dreyfus y Rabinow. La ética en el sentido foucaultiano poco puede separarse de la estética, y comprende la reflexión sobre las formas -de comportamiento, de sujeción, las propias reglas basadas en el conocimiento de sí que se solapan con el cuidado de sí- en que las que el sujeto se hace a sí mismo al desear lograr para sí una vida bella.

Conclusiones

Podría sostenerse que no hay una diferencia muy grande entre la moral existencialista sartreana de la autenticidad y este último Foucault de la etapa "ética". Ambos sostienen que el hombre puede verse como un artista creador de valores, cuyo objeto sea su propia vida. Foucault no está de acuerdo y responde a ello en una entrevista, poco tiempo antes de su muerte:

> Parece que desde el punto de vista teórico, Sartre, a través de la noción moral de autenticidad retoma la idea de que debemos ser nosotros mismos -ser verdaderamente nuestro yo-. Pues bien, la consecuencia práctica que se puede extraer de lo que Sartre decía sería más bien la de religar su pensamiento teórico con la práctica de la creatividad -y no con la autenticidad-. De la idea de que el yo no nos viene dado pienso que no se puede extraer más que una sola consecuencia práctica: debemos constituirnos a nosotros mismos, fabricarnos, ordenarnos como una obra de arte. Resulta interesante comprobar que Sartre (...)refiere el trabajo de creación a una cierta relación con uno mismo que tiene o bien la forma de la autenticidad o de la inautenticidad. Me pregunto si no se podría decir exactamente lo contrario: lejos de referir la actividad creadora de alguien a un género de relación consigo mismo, se debería ligar el género de creación que tiene consigo mismo con una actividad creadora que estaría en el corazón de su actividad ética.(Foucault, 1985: 193-194)

Hemos supuesto que lo central en las investigaciones de Foucault era el sujeto. Pero también consideramos junto a nuestro autor que, dado que "el sujeto" (entendido por ello "la historia de los modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos") se encuentra en relaciones de producción, de significación, de poder, muy complejas, le fue necesario ampliar sus análisis del poder si deseaba estudiar la objetivación y subjetivación de la subjetividad. Vimos entonces cómo ha pasado en su obra de la primacía de los discursos que objetivaban al sujeto, a la relación de éste con diferentes regímenes de verdad, producido y "sujetado" por diferentes tecnologías de poder, hasta la reflexión ética sobre el sujeto en relación consigo mismo. La cuestión del poder en sus distintas variaciones no ha sido nunca enfocada de una manera teórica (en el sentido de desarrollar una "teoría del poder") sino como constituyendo nuestra realidad y experiencia mismas. Es por ello que la racionalidad, la razón moderna, y su relación con el sujeto y poder modernos no aparece en Foucault problematizada más que en plural: a lo sumo podemos entender sus esfuerzos como maneras de comprender los procesos de

racionalidades específicas en diferentes campos, referidos a diferentes experiencias: locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad, vida. La actividad filosófica, en la última etapa descripta por nosotros de su obra, radicaría no meramente en una "analítica de la verdad" de los saberes sobre los seres humanos, sino un pensamiento crítico de contornos éticos: en una "ontología del presente, una ontología de nosotros mismos" (Foucault, 1985, 207).

El mismo Foucault esperaba que su pensamiento no fuera venerado, sino utilizado, de manera crítica, de la forma más bella, como resistencia:

> Mi discurso es evidentemente un discurso de un intelectual y como tal funciona en las redes del poder existente. Pero un libro está hecho para servir a fines no definidos por quien lo ha escrito. Cuantos más usos nuevos, posibles, imprevistos se hagan de él más satisfecho estaré.
> Todos mis libros, ya sea *Historia de la locura* o *Vigilar y Castigar* son, si se quiere, pequeñas cajas de herramientas. Si las personas quieren abrirlas y servirse de una frase, de una idea, de un análisis como si se tratara de un destornillador o de unos alicates para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder, y eventualmente los mismos sistemas de los que han salido mis libros, tanto mejor.(Foucault, 1985: 88)

Le dejamos también a sus palabras la conclusión de este trabajo:

> Sin duda el objetivo principal en estos días no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de "doble atadura" política que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno.
> Podría decirse, como conclusión, que el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos del estado y del tipo de individualización vinculada con él. Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos.(Foucault, 1988: 234-235)

Actividades

Lea atentamente los siguientes fragmentos y luego resuelva las consignas para cada uno de ellos

1.-

> "Esta desaparición del hombre en el preciso momento en que era buscado en sus raíces no significa que las ciencias humanas vayan a desaparecer. Yo nunca he

dicho eso, sino que las ciencias humanas van a desarrollarse ahora en un horizonte que ya no está cerrado o definido por el humanismo. El hombre desaparece en filosofía no tanto como objeto de saber, cuanto como sujeto de libertad y de existencia ya que el hombre sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, es en el fondo una imagen correlativa de Dios. El hombre del siglo XIX es Dios encarnado en la humanidad. Se produce una especie de teologización del hombre, retorno de Dios a la tierra, que ha convertido al hombre del siglo XIX en la teologización de sí mismo. Cuando Feuerbach dijo "hay que recuperar en la tierra los tesoros que han sido regalados a los cielos" situaba en el corazón del hombre los tesoros que el hombre con anterioridad había dispensado a Dios. Nietzsche ha sido quien al denunciar la muerte de Dios ha denunciado al mismo tiempo a este hombre divinizado con el que no cesó de soñar el siglo XIX. Y cuando Nietzsche anuncia la llegada del superhombre lo que anuncia en realidad no es la próxima venida de un hombre que se asemejaría más a un Dios que a un hombre, lo que anuncia es la venida de un hombre que ya no tendrá ninguna relación con ese Dios cuya imagen encarna." (*Saber y Verdad,* 1985: 41-42)

1. a.- ¿Por qué afirma que el "hombre desaparece en el mismo momento en que era buscado en sus raíces"?

1. b.- ¿Por qué aunque desaparezca el hombre, esto "no significa que las ciencias humanas vayan a desaparecer"?

1. c.- Relacione la muerte o desaparición del hombre, según Foucault, con la muerte de Dios, según Nietzsche. Lea el capítulo de este libro dedicado a Nietzsche y argumente respecto de su acuerdo o desacuerdo respecto de lo sostenido aquí por Foucault.

2.-

"En los análisis marxistas tradicionales la ideología es presentada como una especie de elemento negativo a través del cual se traduce el hecho de que la relación del sujeto con la verdad, o simplemente la relación de conocimiento, es perturbada, oscurecida, velada por las condiciones de existencia, por relaciones sociales o formas políticas impuestas, desde el exterior, al sujeto de conocimiento. La ideología es la marca, el estigma de estas relaciones políticas o económicas de existencia aplicado a un sujeto de conocimiento que, por derecho, debería estar abierto a la verdad.

Mi propósito es demostrar en estas conferencias cómo, de hecho, las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad.

(…) la noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición a algo que sería la verdad... creo que el problema no es hacer la división entre lo que, en un discurso, proviene de la cientificidad y la verdad y, luego, lo que proviene de otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen dentro del discurso efectos de verdad que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo: creo que se refiere necesariamente a algo así como el sujeto Y, en tercer lugar, al ideología está en una posición secundaria respecto de algo que funciona para ella como infraestructura o determinante económico, material." (*La verdad y las formas jurídicas,* Conferencia I, 1996:32)

2. a.- Recurra al capítulo sobre Marx de este libro y fundamente su juicio acerca de lo correcto o incorrecto de la descripción que Foucault hace del sentido marxista de ideología.

2. b.- ¿Cuál es la posición de Foucault respecto al uso de ideología en el sentido marxista? Relacione su respuesta con las nociones de sujeto y verdad desde el punto de vista marxista y foucaultiano.

2. c.- Desarrolle brevemente qué tienen en común, a partir de la lectura de los dos capítulos referidos a Marx y Foucault, sus posturas respecto del hombre en sociedad.

3.-

> Ha habido la gran época de la filosofía contemporánea, la de Sartre, de Merleau-Ponty, en la que un texto filosófico, un texto teórico, debía finalmente decir qué era la vida, la muerte, la sexualidad, si Dios existía o no, qué era la libertad, qué era preciso hacer en la vida política, cómo comportarse con el prójimo, etc. Tengo la impresión de que esta especie de filosofía no tiene cabida en la actualidad, que (…) la filosofía si no se ha volatilizado se ha, al menos, dispersado, que hoy el trabajo teórico en cierto modo se conjuga en plural. La teoría, la actividad filosófica, se produce en diferentes terrenos que están como separados unos de otros. (…) (*Saber y verdad*, 1885: 39-40)
>
> (…)la filosofía desde Hegel hasta Sartre, por lo menos, ha sido esencialmente una empresa de totalización, totalización que, si no se quiere hacer extensiva al mundo y al saber, sí debe ser admitida en lo que se refiere a la experiencia humana. Yo diría que posiblemente si existe hoy una actividad filosófica autónoma, si puede haber una actividad teórica interior a las matemáticas, a la lingüística, a la etología o a la economía política, si existe una filosofía libre de todos esos terrenos se la podría definir del modo siguiente: una actividad de diagnóstico. Diagnosticar el presente, decir qué es el presente, señalar en qué nuestro presente es absolutamente diferente de todo lo que él no es, es decir, de nuestro pasado, tal puede ser la tarea que le ha sido asignada hoy a la filosofía.(1985: 42)

3. a.- ¿Por qué sostiene Foucault que las filosofías de Hegel, Sartre, Merleau-Ponty son filosofías de la totalización? Luego de leer los capítulos de este libro dedicados a esos autores, estaría usted de acuerdo con esta apreciación? Si está de acuerdo, ¿lo está por las mismas o por otras razones?

3. b.- ¿Qué quiere decir Foucault aquí al afirmar que “hoy el trabajo teórico en cierto modo se conjuga en plural”?

3. c.- ¿Qué significa que la tarea de la filosofía sea una actividad de diagnóstico? ¿Cómo se relaciona con lo expuesto en el capítulo, acerca de que la tarea filosófica se centra en realizar una “ontología de nosotros mismos”? ¿Con qué otro autor podría comparar esta posición de Foucault?

Notas

[1] Ver Dreyfus-Rabinow: 1988.

[2] Por ejemplo, la encontramos presente en Bethencour t (2010), Castro (2004) y Casale-Femenías (2010).

[3]. Las principales son *Historia de l a locura en l a época clásica* (1961), *Nacimiento de la clínica* (1963), Las *Palabras y las Cosas* (1966) y Arqueología *del Saber* (1969). Adoptaremos de s er necesario las siguientes abreviaturas: HL, NC, PyC, AS, en ese orden.

[4] A esta etapa corresponden, además de *Nietzsche, la genealogía, la historia*, otras obras centrales como el interesante estudio de caso compilado en *Moi, Pierre Rivière, ayant egorgé ma mère, ma soeur et mon frère… Un cas de parricide au XIXe siècle presénté par Michel Foucault (*1973), la compilación de un ciclo de conferencias editada como *La verdad y las formas Jurídicas* (1973) y la influyente *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (1975). Adoptaremos, de ser necesario, las siguientes abreviaturas: NGH, PR, VyFJ, VyC, en es e orden.

[5] A la que corresponden los volúmenes de *Historia de la sexualidad,* abreviada como HS.

[6] Compilado por Huisman: 1984 (Paris:Gallimard).

[7] En *El sujeto y el poder,* que fuera publicado como epílogo a la obra citada de Dreyfus y Rabinow. En adelante SyP.

[8] "Foucault responde a Sartre", entrevista con Jean-Pierre El Kabbach de 1968, publicada en *Saber y Verdad* (1985), compilación de artículos, conferencias y entrevistas de F oucault. Abreviaremos en adel ante esta compilación con las siglas SyV.

[9]Nos referimos a HL y NC. Seguimos en este apartado el análisis de Dreyfus y Rabinow.

[10]Cf. Dreyfus-Rabinow, 1988: 34-36.

[11]En AS, citado en Dreyfus-Rabinow.

[12] Cf NGH, (1997: 63-75).

[13] SyP, 1988: 227.

[14] Esto resume lo sostenido en VyFJ, conferencia I (1996. 13-15).

[15.] Cf VyC (1989) y como ejemplo de la aplicación en un estudio de caso, ver PR (1998).

[16] Cf. lo sostenido en VyFJ, 1996: 134-135.

[17] En VyFJ, el "panoptismo" es comprendido tanto como forma de poder como forma de saber, apoyada en la vigilancia y el examen que hace posible, y el "panóptico" es definido como utopía de una sociedad, que es en el fondo la "sociedad que actualmente conocemos" (1996:99). El análisis más extenso del panóptico en VyC se desarrolla a lo largo de todo el capítulo III titulado "El Panoptismo" (1989: 199 y ss.).

[18] Ver VyC (1989: 218) así como lo sostenido en Bethencourt (2010: 96).

[19] Cf. VyC, 1989: 219.

[20] Desarrollado en "Derecho de muerte y poder sobre la vida", vol. 1 de H S (1998: 163 y ss).

[21] Ídem, 1998:167.

[22] Cf. ídem, 1998: 168-169.

[23] Cf. ídem, 1998: 172-173.

[24] En ídem, 1998: 176.

[25] Cf. SyP.

Bibliografía

Casale, R y Femenías, M. L. (2010) algunas claves para incursionar en el pensamiento de Michel Foucault, en Moran, J. C. (comp.) *Por el camino de la filosofía,* pp.141-162, la Plata: De la Campana.

Castro, E. (2004) *El vocabulario de Michel Foucault*, Bs. As: Prometeo.

Bethencourt, V. (2010) Un recorrido por la obra de Foucault a través del análisis de la noción de sujeto, en Moran, J. C. (comp.) *Los filósofos y los días: escritos filosóficos sobre conocimiento, arte y sociedad*, pp.83-108, La Plata: De la Campana.

Dreyfus, H. y Rabinow, P. (1988) *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México: UNAM.

Foucault, M. (1997) *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia: Pre-Textos.

——— (1989 [1976, Gallimard]), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Bs. As: Siglo XXI.

——— (1996) *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa.

——— (1988) *Un diálogo sobre el poder*, Madrid: Alianza.

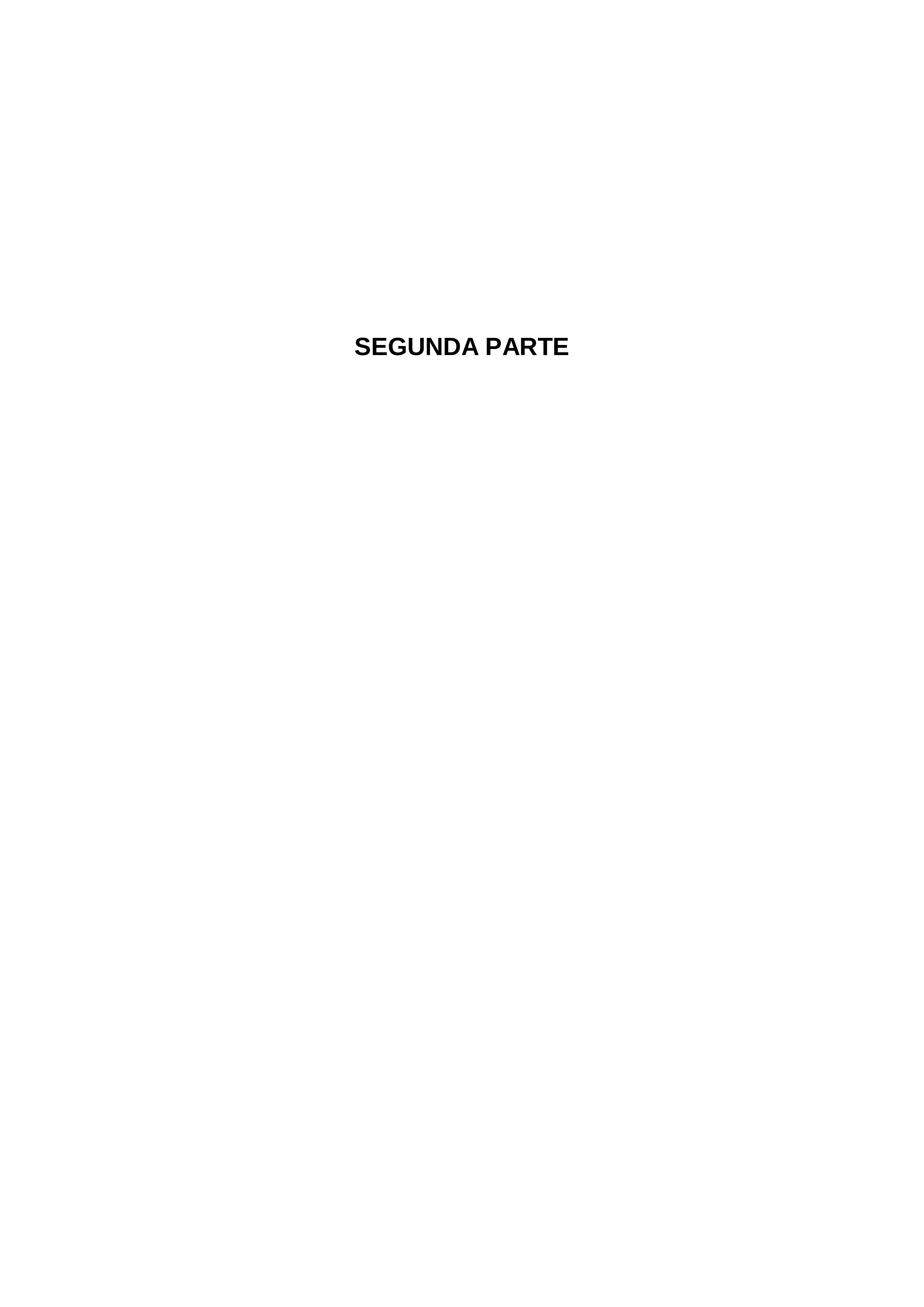
——— (1985) *Saber y verdad*, Madrid: ed. De la Piqueta. Se trata de una compilación de artículos, conferencias y entrevistas varias de F oucault. Citamos en cada caso por página.

——— (1998) *Historia de la sexualidad. Vol 1: La voluntad de saber*, y Vol. 2: *Uso de los placeres.* Madrid: siglo XXI.

——— (1988) El sujeto y el poder, en Dreyfus y Rabinow (1988) pp. 227-244.

——— ([1973] 1998) *Moi, Pierre Rivière, ayant egorgé ma mère, ma soeur et mon frère… Un cas de parricide au X IXe siècle presénté par Michel Foucault*, Paris: Gallimard.

——— (2007) *Los anormales*, Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.



SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 12

ANÁLISIS Y RECONSTRUCCIÓN DE ARGUMENTOS

Carlos A. Oller

La argumentación y los argumentos

La teoría de la argumentación como disciplina autónoma dedicada al estudio del discurso argumentativo es de aparición relativamente reciente en la historia de los saberes contemporáneos. En efecto, los orígenes de la teoría de la argumentación contemporánea pueden encontrarse, según se suele considerar, en dos obras publicadas en 1958: *Los usos del argumento*[1] del filósofo anglo-norteamericano Stephen Toulmin y *La nueva retórica: tratado de la argumentación*[2] de los belgas Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca. Sin embargo, es necesario advertir que no existe *la* teoría de la argumentación, sino diferentes enfoques teóricos acerca de la argumentación. Esto se debe, en parte, al carácter interdisciplinario de la teoría de la argumentación, que recibe aportes de la filosofía, la lógica, la lingüística, la teoría de la comunicación, la psicología, y el derecho.

Las diferentes perspectivas que orientan el estudio de la argumentación pueden reconocerse en las diferentes caracterizaciones de la argumentación que es posible encontrar en la literatura. Según la caracterización de van Eemeren y Grotendoorst[3] que adoptaremos aquí, la argumentación es una actividad verbal y social de la razón que tiene como finalidad convencer a un crítico razonable la aceptabilidad de un punto de vista para proponiendo una constelación de una o más proposiciones destinadas a justificar ese punto de vista.

El estudio de la argumentación puede tener una finalidad meramente descriptiva o, como sucede con el estudio de la argumentación desde un punto de vista lógico y filosófico, también un interés normativo o prescriptivo. El interés normativo se justifica si se considera que, de acuerdo a la observación cotidiana y a los estudios empíricos realizados, los seres humanos se apartan en muchos casos de lo que puede considerarse una buena argumentación.

Es posible, además, estudiar la argumentación como proceso, como procedimiento(s) o como producto de ese proceso. Estos tres enfoques, que no son mutuamente excluyentes, se suelen identificar con tres perspectivas en el estudio de la argumentación: la retórica, la dialéctica y la lógica. La perspectiva retórica estudia la argumentación como proceso de persuasión. La dialéctica, las reglas y procedimientos propios del proceso argumentativo. La lógica, por su parte, se ocupa de los productos del proceso argumentativo y los juzga válidos o inválidos, buenos o malos, fuertes o débiles. Mientras que la retórica pone el acento en la argumentación como proceso comunicativo para lograr la adhesión de una audiencia, la dialéctica se concentra en los aspectos procedimentales que permiten la resolución de disputas, y la lógica se preocupa por la producción de buenos argumentos.

En este capítulo adoptaremos una perspectiva predominantemente lógica en el estudio de la argumentación y de sus productos, los argumentos. El enfoque adoptado es el de la lógica informal, un movimiento académico surgido en los años setenta en los Estados Unidos y Canadá, que cuestionó la relevancia de la lógica formal deductiva para el análisis, la evaluación crítica, y la enseñanza de la argumentación. La lógica informal, que rechaza la tesis según la cual la aceptabilidad de un argumento formulado en un lenguaje natural depende fundamentalmente de la forma lógica de ese argumento, puede ser caracterizada como la rama de la lógica que se ocupa de los procedimientos y los criterios no formales para el análisis, la interpretación, la evaluación, la crítica y la construcción de la argumentos del discurso cotidiano y de las disciplinas especiales.

La lógica informal critica a la lógica formal deductiva —cuando ésta se propone como una teoría de los argumentos— su deductivismo y su formalismo. Por una parte, dado que la lógica informal admite otros criterios de corrección para los argumentos además de la validez deductiva, cuestiona la tesis según la cual todo argumento es o bien deductivo o bien defectuoso. Por otra parte, como ya se ha dicho, se rechaza la tesis según la cual la forma lógica es el elemento esencial para evaluar la corrección de los argumentos.

La lógica informal propone, por lo tanto, métodos de análisis y evaluación de argumentos alternativos a aquellos ofrecidos por la lógica formal deductiva. Sin embargo, bajo la denominación de lógica informal se agrupan teorías diversas que no siempre acuerdan respecto de temas fundamentales en el estudio de la argumentación. Por lo tanto, las propuestas que presentaremos en lo que sigue no deben considerarse como posiciones universalmente aceptadas por la lógica informal sino como desarrollos particularmente influyentes de esta disciplina.

Los argumentos: su caracterización y clasificación

Un argumento, en el sentido en que utilizaremos el término aquí, es una entidad lingüística, un conjunto de oraciones. Pero, no todo conjunto de oraciones constituye un argumento. Reconocemos un argumento por el contexto y por determinadas partículas que indican la pretensión típica de un hablante al formular un argumento. Las siguientes son algunas de esas expresiones: *por lo tanto*, *de esto se sigue que*, *puesto que*, *dado que*, *pues*, *luego*, *porque*, *en consecuencia*, etc. Estas expresiones manifiestan la pretensión —que puede ser exitosa o fallida— de fundamentar la verdad o la aceptabilidad de una de las oraciones del argumento, a la que vamos a llamar *conclusión*, en otras oraciones del argumento, a las que vamos a llamar *premisas*. Es por medio de estas expresiones, los indicadores de premisas y

los indicadores de conclusiones, que reconocemos una pretensión de fundamentación y, por lo tanto, un argumento en el siguiente texto:

> Pues si algo fuese bien o mal por naturaleza, debía ser para todos bien o mal, como la nieve es fría para todos; pero, contrariamente a eso, no existe bien o mal que sea común para todos; luego, no existe bien o mal por naturaleza. (Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres,* IX, 101)

La noción de argumento se ha caracterizado en términos de la noción de pretensión de fundamentación, que es una noción pragmática que hace referencia a las intenciones del hablante que formula un argumento. Y, de acuerdo a cuál sea la pretensión de fundamentación, es posible clasificar los argumentos dentro del grupo de los argumentos deductivos o dentro del grupo de los no deductivos. La pretensión de fundamentación deductiva es muy fuerte, es la pretensión de que es imposible aceptar las premisas y rechazar la conclusión. La pretensión de fundamentación no deductiva es mucho más modesta, es la pretensión de que las premisas otorgan cierto apoyo a la conclusión, pero no se pretende que ese apoyo sea tal que haga imposible la aceptación de las premisas y el rechazo de la conclusión.

La caracterización de la noción de argumento en términos de pretensión de fundamentación nos permite hablar de argumentos deductivos inválidos: son aquellos en los que el hablante pretendió que las premisas otorgaran una fundamentación deductiva a su conclusión, pero falló en su intento. Falló en su intento porque, a pesar de su pretensión, es posible que las premisas de su argumento sean verdaderas y su conclusión sea falsa. Esto sucede, por ejemplo, cuando un matemático presenta la demostración de un teorema que contiene un error inferencial o lógico: su intención era formular un argumento en el que las premisas otorgasen una fundamentación deductiva al enunciado del teorema, pero ha fallado en su intento. Si no introducimos las consideraciones pragmáticas en la caracterización de argumento deductivo, el hablar de argumento deductivo inválido resulta una *contradictio in adjecto*. Es decir, si se define a los argumentos deductivos como aquellos en los que

necesariamente, si las premisas son verdaderas, la conclusión también lo es, entonces el predicar la invalidez de un argumento deductivo es predicar una propiedad incompatible con él. En efecto, de acuerdo a esta definición, no podría suceder que un argumento deductivo tuviese premisas verdaderas y conclusión falsa.

Es posible ilustrar esta distinción entre argumentos deductivos y no deductivos con dos argumentos acerca de la permisibilidad moral del aborto. Un argumento usual en contra de la permisibilidad del aborto es el siguiente:

(1) El feto humano es una persona desde el momento de la concepción.
(2) Abortar es matar a un feto humano.
(3) Matar a una persona es moralmente inadmisible.
(4) Por lo tanto, el aborto es moralmente inadmisible.

En este argumento, las premisas (1), (2) y (3) pretenden fundamentar deductivamente la conclusión (4). Es decir, se pretende que es imposible aceptar las premisas y rechazar la conclusión de este argumento.

Un segundo argumento —en este caso, un argumento no deductivo a favor de la permisibilidad moral del aborto— es el de una filósofa norteamericana contemporánea Judith Thomson[4]. El argumento de Thomson parte de una situación imaginaria —un experimento mental— que se les pide que conciban para que sacar determinadas conclusiones a partir de ella. Se les pide que supongan que un día se despiertan y se encuentran en un hospital entubados a otra persona. Cuando preguntan qué es lo que ha pasado se les responde que han sido secuestrados por un grupo de amantes de la música y que la persona a la cual están conectados es un violinista famoso que tiene un problema renal, que lo llevaría a la muerte, si no se lo hubiese conectado a ustedes, que son las únicas personas que tienen el tipo de sangre adecuada para funcionar como una especie de máquina de diálisis humana. Este grupo de amantes de la música descubrió que ustedes eran los únicos que tenían este tipo de

sangre, los han secuestrado, y los han conectado al violinista. Pero, les promete la directora del hospital, es sólo por nueve meses. A los nueve meses, este violinista estará recuperado y ustedes se podrán desconectar. La pregunta que hace Thomson es la siguiente: ¿considerarían que es moralmente permisible pedir la desconexión del violinista, aunque esto pudiera causarle la muerte? Y si esta situación se prolongase por nueve años, ¿qué contestarían? Thomson sostiene, por razones que se verán inmediatamente, que si se contesta que no es moralmente obligatorio permanecer conectado al violinista —o, lo que es lo mismo, que es moralmente permisible pedir la desconexión de él—, entonces también se debe considerar moralmente permisible el aborto en caso de un embarazo que sea consecuencia de una violación.

Se puede considerar este experimento mental como un argumento no deductivo y, en particular, como un argumento del tipo analógico o por similitud, a favor de la permisibilidad moral del aborto, por lo menos en el caso de una violación. Y esto en razón de que las dos situaciones —la situación de la persona que ha sido raptada y conectada al violinista y la situación de la mujer que queda embarazada como resultado de una violación— son situaciones análogas, similares, en todos los aspectos moralmente relevantes. Tanto en el caso de la violación como en el caso del individuo raptado, la dependencia vital —del violinista respecto de la persona raptada y del feto respecto de la mujer embarazada— se ha producido sin el consentimiento de la persona de la cual se hace depender la otra vida. Una segunda característica en la cual se parecen estas dos situaciones es que esa dependencia se ha creado mediante el uso de violencia.

La reconstrucción del argumento de Thomson como un argumento analógico puede hacerse como sigue. Consideramos dos situaciones, la situación S_1 —que es la situación de la persona que ha sido secuestrada para salvar la vida del violinista— y la situación S_2 —que es la situación de la mujer que ha quedado embarazada, como resultado de una violación—. S_1 tiene las siguientes las siguientes tres propiedades: (i) tiene la propiedad P_1, que

consiste en que la dependencia de la vida del violinista de la persona a la que está conectado ha sido creada sin el consentimiento de esa persona; además, (ii) tiene la propiedad P_2, que consiste en que esa dependencia ha sido creada mediante el uso de violencia; y también, (iii) tiene la característica P_3, que es que es moralmente permisible pedir la desconexión en esta situación. La segunda situación, S_2, tiene las dos primeras propiedades. Es decir, también en el caso de la mujer violada se hace depender la vida del feto de la mujer y esta dependencia se ha creado sin el consentimiento de la mujer y mediante el uso de violencia. Entonces, si P_1 y P_2 son, efectivamente, propiedades moralmente relevantes que resultan suficientes para determinar que es permisible terminar con esa dependencia vital entonces, si se contesta que, en la situación S_1, es moralmente permisible pedir la desconexión, se debe contestar en el caso de la mujer que ha quedado embarazada por una violación que es moralmente permisible que aborte si así lo decide.

En los argumentos no deductivos la pretensión de fundamentación es más débil que la pretensión deductiva. Lo que se pretende es que las premisas otorguen cierto apoyo a la conclusión. Pero, no se pretende que la aceptación de las premisas nos obligue a la aceptación de la conclusión. Por ejemplo, en el caso del argumento analógico de Thomson alguien podría aceptar las premisas propuestas por la autora y, sin embargo, rechazar la conclusión porque considera que las dos situaciones son disímiles en algún aspecto que es moralmente relevante —y que se ha descuidado— para determinar si es permisible terminar la dependencia vital de un ser humano respecto de otro. En efecto, una objeción que se ha hecho al argumento de Thomson es que hay una propiedad moralmente relevante que tiene la primera situación, pero no la segunda: en el caso del violinista, la desconexión sería una instancia de dejar morir, mientras que el aborto constituiría una instancia de matar activamente. Matar activamente no es moralmente equivalente a dejar morir. Y, por ello, aunque se admita que en la primera situación es permisible moralmente que la persona secuestrada pida que se lo desconecte del violinista, no se está

obligado a admitir que es moralmente permisible el aborto en el caso de un embarazo producto de una violación.

El análisis y la reconstrucción de argumentos

Una vez identificados en un texto los párrafos argumentativos de un texto, es decir, aquellos párrafos en los que es posible detectar una pretensión de fundamentación, todavía queda trabajo por hacer: el trabajo de análisis y reconstrucción de los argumentos contenidos en esos párrafos.

Los textos de lógica informal suelen proponer algún método de análisis y reconstrucción de los argumentos formulados en un lenguaje natural que sistematiza los pasos a seguir para identificar sus elementos y determinar las relaciones entre esos elementos. Así por ejemplo, Michael Scriven[5] propone el siguiente método de siete pasos para analizar y evaluar argumentos:

1. Aclaración del significado del argumento y de sus componentes.
2. Identificación de las conclusiones.
3. Representación de la estructura del argumento.
4. Formulación de las premisas implícitas.
5. Crítica de las premisas y de la inferencia.
6. Introducción de otros argumentos relevantes.
7. Evaluación del argumento teniendo en cuenta teniendo en cuenta los pasos anteriores.

Varios de los pasos propuestos por Scriven, que pueden considerarse de sentido común, son compartidos por los textos que utilizan la lógica formal deductiva para el análisis de argumentos.

El trabajo de reconstrucción de un argumento involucra, por lo menos, cuatro operaciones textuales: (i) una operación de supresión, (ii) una operación de

adición o reposición, (iii) una operación de permutación y (iv) una operación de sustitución.

La primera operación, la operación de *supresión*, consiste en eliminar aquellos elementos de los párrafos argumentativos que no son estrictamente relevantes para la formulación y evaluación del argumento en cuestión.

El siguiente fragmento del *Menón* (89d) de Platón puede servir para ilustrar la operación de supresión textual:

> Sócrates — […] Dime, en efecto, si cualquier asunto fuera enseñable, y no sólo la virtud, ¿no sería necesario que de él hubiera también maestros y discípulos?
> Menón — A mí me lo parece.
> Sócrates — Si, por el contrario, entonces, de algo no hay ni maestros ni discípulos, ¿conjeturaríamos bien acerca de ello si supusiéramos que no es enseñable?
> Menón —Así es; pero, ¿no te parece que hay maestros de virtud?
> Sócrates — A menudo, por cierto, he buscado si habría tales maestros, pero, no obstante todos mis esfuerzos, no logro encontrarlos.

Una vez eliminados los elementos que no son esenciales para la formulación del argumento presentado en este fragmento del diálogo platónico obtenemos el siguiente razonamiento: (1) Si la virtud fuera enseñable, entonces habría maestros de virtud. (2) No hay maestros de virtud. (3) Por lo tanto, la virtud no es enseñable.

La operación de adición o reposición textual resulta necesaria porque los argumentos suelen tener alguna de sus premisas, o incluso su conclusión, implícitas. Para este procedimiento de reposición, se aplica lo que se llama el *Principio de caridad interpretativa*. Es decir, dada la evidencia disponible —por ejemplo, los textos del autor/a o las fuentes secundarias— tenemos que hacer la reconstrucción más generosa del argumento compatible con esa evidencia. La reconstrucción se mueve entre el principio de caridad, por un lado, y lo que suele llamarse la *falacia del espantapájaros*, por el otro. Un riesgo de la

operación de adición textual, el relacionado con una mala aplicación del principio de caridad interpretativa, es hacer una reconstrucción demasiado generosa del argumento. Y el riesgo opuesto, el vinculado con la falacia del espantapájaros, es hacer una reconstrucción tan poco generosa que haga que la posición de quien formuló el argumento sea fácilmente atacable.

Un texto de Karl Popper, el Prefacio de una de las ediciones de *La miseria del historicismo*[6] puede servir de ejemplo de la aplicación de la operación reconstructiva de adición. En este Prefacio, Popper afirma haber encontrado un argumento que refuta el historicismo. Por historicismo Popper entiende la tesis según la cual en la historia existen ritmos, leyes, que nos permiten hacer predicciones históricas. Lo esencial del argumento de Popper puede esquematizarse como sigue:

(1) El curso de la historia humana está fuertemente influido por el crecimiento de los conocimientos humanos.
(2) No podemos predecir, por métodos racionales o científicos, el crecimiento futuro de nuestros conocimientos científicos.
(3) No podemos, por tanto, predecir el curso futuro de la historia humana.

El argumento de Popper, según se infiere del texto en el que aparece, pretende ser un argumento deductivo que hace imposible aceptar la verdad de las premisas y negar la verdad de la conclusión. Sin embargo, veinte años después, Peter Urbach publicó una crítica del argumento de Popper[7], en la cual señala que la pretensión de Popper falló. En efecto, ese autor indica que, para que el argumento de Popper sea deductivo, es necesario reponer una premisa implícita que Urbach juzga falsa.

La premisa implícita que Urbach señala como indispensable para convertir el argumento popperiano en deductivo puede formularse como sigue:

2'. Los acontecimientos de un tipo *E* que están fuertemente influidos por acontecimientos de otro tipo *E'* que no se pueden predecir, no se pueden predecir.

Sin esta premisa, la conclusión no se sigue deductivamente de las premisas. De que (1) los acontecimientos de tipo *A* —los acontecimientos históricos, en este caso— se encuentren fuertemente influidos por acontecimientos de tipo *B* —los acontecimientos de crecimiento del conocimiento humano, en este caso— y de que (2) los acontecimientos de tipo *B* no se pueden predecir por métodos racionales o científicos, no se sigue deductivamente que (3) los acontecimientos de tipo *A* no se puedan predecir por esos métodos.

Otra variedad de la operación de reposición o adición que resulta necesaria en algunos casos consiste en reponer una conclusión implícita. En general, la reposición de una conclusión implícita suele ser menos problemática que la reposición de premisas. Un ejemplo de conclusión que necesita ser repuesta en la reconstrucción de un argumento la proporciona el siguiente pasaje de la *Política* de Aristóteles. Aristóteles se pregunta:

> ¿Qué beneficia más, ser gobernado por un hombre excelente o por excelentes leyes? Mejor es aquello que no está sujeto en absoluto a pasiones que aquello a lo cual ellas son connaturales. Ahora bien, esas pasiones no corresponden a las leyes, mientras que toda alma humana necesariamente las posee. (*Pol.*, III, 10, 1286)

Aristóteles formula las premisas del argumento pero sólo sugiere la conclusión a la que estas premisas pretenden apoyar. La conclusión que podemos plausiblemente suponer que Aristóteles pretende apoyar en este argumento es que es mejor es ser gobernado por excelentes leyes que por un excelente hombre.

La reconstrucción de argumentos suele requerir también la aplicación de la operación de permutación. La permutación consiste en cambiar el orden de los elementos de un argumento para ponerlo en su forma canónica. En su forma

canónica el orden de los elementos de un argumento es tal que las premisas aparecen primero y la conclusión en último lugar:

Premisa 1
Premisa 2
•
•
•
Premisa n
Conclusión

En general, los elementos de los argumentos del lenguaje natural no vienen dispuestos de esa forma y, entonces, la reconstrucción del argumento incluye una operación de permutación de esos elementos de manera que el argumento quede expresado en su forma canónica. Por ejemplo, el siguiente argumento no está expresado en forma canónica ya que su conclusión aparece en primer lugar:

> O no hay necesidad de una vida futura o no hay razón para creer que Dios proporcionará una vida futura para corregir las injusticias de esta vida. En efecto, o hay justicia en esta vida o no hay justicia en esta vida. Si hay justicia en esta vida, entonces no hay necesidad de una vida futura. Si no hay justicia en esta vida, entonces no hay razón para creer que Dios es justo. Y, si no hay razón para creer que Dios es justo, entonces no hay razón para creer que Dios proporcionará una vida futura para corregir las injusticias de esta vida.

La última operación involucrada en la reconstrucción de argumentos es la de sustitución. Es necesario sustituir aquellos términos vagos o ambiguos, que puedan dificultar la evaluación del argumento, por otros que no lo sean y que puedan ser admitidos, por quien formula el argumento, como reemplazantes de esos otros términos vagos o ambiguos. Por ejemplo, Popper afirma que el curso de la historia humana está fuertemente influido por el crecimiento de los conocimientos humanos. La aceptabilidad de esta premisa del argumento va a depender, en parte, de qué quiera decir Popper por ‘fuertemente’. Al reconstruir este argumento, deberíamos poder reemplazar el término ‘fuertemente’ por algún término más preciso porque, de otra manera, la verdad o la falsedad de “El curso de la historia humana está fuertemente influido por el crecimiento de los conocimientos humanos” resulta difícil de determinar.

La diagramación de argumentos

Diagramas estándar

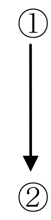
La identificación de las premisas y la conclusión de un argumento no es suficiente para revelar cómo se relacionan las premisas entre sí y con la conclusión en lo que respecta al apoyo que confieren a esta última. Para ello es necesario investigar la estructura del argumento para luego poder representarla diagramáticamente. La representación diagramática de los elementos y de la estructura de los argumentos es uno de los instrumentos distintivos de análisis que ofrecen los textos de lógica informal.

En la forma estándar de diagramación de argumentos las oraciones que los componen se representan mediante números rodeados por círculos, y las relaciones de apoyo entre esas oraciones quedan representadas mediante flechas. Los diagramas de argumentos en el tratamiento estándar tienen determinadas estructuras básicas o resultan de la combinación de esas estructuras básicas.

La estructura argumentativa más sencilla es la *estructura simple*, en la que una sola premisa apoya una conclusión. Un ejemplo de argumento que presenta este tipo de estructura es el siguiente:

① Dios no existe. Por lo tanto, ② todo está permitido.

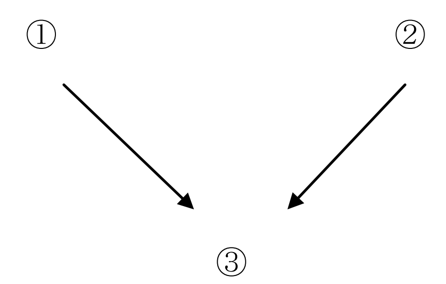
El diagrama correspondiente al argumento es:



Un segundo tipo de estructura argumentativa básica es la *estructura convergente*. Un ejemplo de argumento que presenta este tipo de estructura es el siguiente:

① Vieron entrar a Juan al lugar del crimen a la hora del crimen ②. Se encontraron las huellas dactilares de Juan en el lugar del crimen. Por lo tanto, ③Juan cometió el crimen.

El diagrama correspondiente al argumento es:

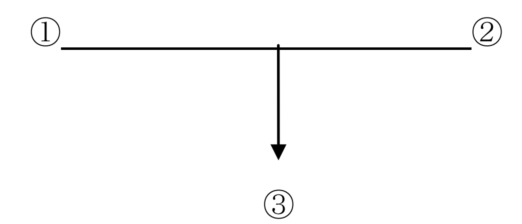


En este argumento las dos premisas apoyan la conclusión ③, pero la apoyan de una manera independiente. Es decir, uno podría eliminar la primera o la segunda premisa y la premisa restante seguiría apoyando, por sí misma, la conclusión ③.

Un tercer tipo de estructura argumentativa básica es la *estructura enlazada* (en inglés, *linked*). Un ejemplo de argumento que presenta este tipo de estructura es el siguiente:

① El feto humano es una persona desde el momento de la concepción. ② Matar a una persona es moralmente inadmisible. Por lo tanto, ③ provocar el aborto de un feto humano es moralmente inadmisible.

El diagrama correspondiente al argumento es:

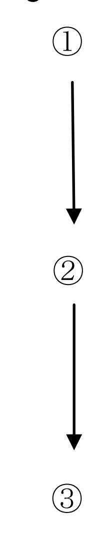


En este argumento la conclusión ③ es apoyada conjuntamente por las premisas ① y ②. Por sí solas, ni ① ni ② constituyen una razón suficiente para afirmar ③, pero tomadas conjuntamente ofrecen un apoyo deductivo para esa conclusión.

Una cuarta estructura básica es la que se suele llamar *estructura serial o encadenada*. Un ejemplo de argumento que presenta este tipo de estructura es el siguiente:

① El determinismo es verdadero. Por ello, ② mis elecciones están en última instancia causadas por acontecimientos y condiciones que escapan a mi control. Y, por lo tanto, ③ no soy ni libre ni responsable.

El diagrama correspondiente al argumento es:

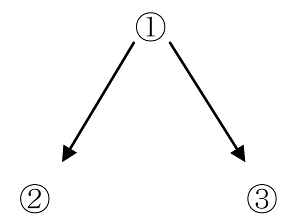


Aquí, la conclusión intermedia ② es apoyada por la premisa ① y, a su vez, funciona como una premisa que apoya la conclusión final ③.

Una quinta estructura básica es la que se suele llamar *estructura divergente*. Un ejemplo de argumento que presenta este tipo de estructura es el siguiente:

① El determinismo es verdadero. Por lo tanto, ② no soy la causa primera de mis elecciones. Además, se sigue de la verdad del determinismo que ③ las oraciones contingentes referidas al futuro tienen un valor de verdad determinado en el momento presente.

El diagrama correspondiente al argumento es:



En este argumento la premisa ① da apoyo a dos conclusiones distintas e independientes, ② y ③.

Los argumentos de cierta complejidad suelen exhibir una combinación o repetición de estas estructuras básicas. Por ejemplo, considérese el siguiente argumento de F. Jackson en contra del fisicalismo[8]:

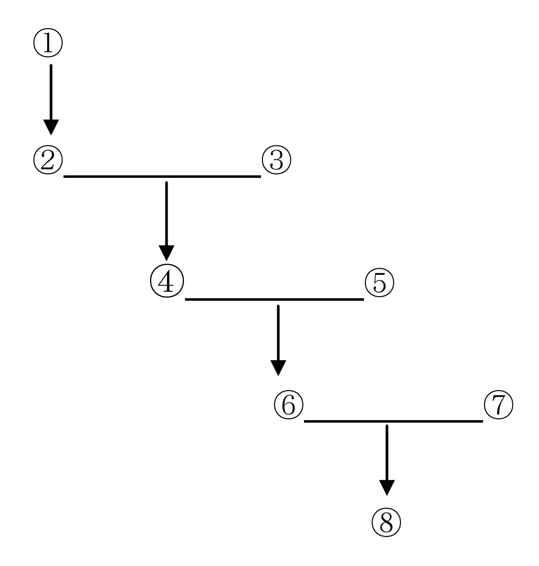
> Mary es una científica brillante que está, por alguna razón, forzada a investigar el mundo desde un cuarto blanco y negro a través del monitor de un televisor en blanco y negro. Se especializa en la neurofisiología de la visión y adquiere, supongamos, toda la información física que hay para obtener acerca de lo que sucede cuando vemos tomates maduros, o el cielo, y usa términos como "rojo", "azul", etc. Ella descubre, por ejemplo, exactamente qué combinación de longitudes de onda del cielo estimulan la retina, y exactamente cómo esto produce a través del sistema nervioso la contracción de las cuerdas vocales y la expulsión de aire de los pulmones que resulta en la pronunciación de la oración "El cielo es azul". [...] ¿Qué sucederá cuando Mary sea liberada de su cuarto blanco y negro o se le dé un televisor con un monitor en color? ¿*Aprenderá* algo o no? Parece obvio que aprenderá algo acerca del mundo y nuestra experiencia visual de él. Pero

entonces es innegable que su conocimiento previo era incompleto. Pero tenía *toda* la información física. Ergo, hay algo más a tener que eso, y el fisicalismo es falso.

La siguiente es una reconstrucción del argumento de Jackson:

① Antes de dejar el cuarto blanco y negro Mary tenía toda la información física acerca de la visión de los colores. ② Si Mary adquiere nueva información acerca de la visión de los colores fuera del cuarto, esta información no será de carácter físico. ③ Al salir del cuarto Mary adquirirá nueva información sobre la visión de los colores. ④La información que Mary adquirirá sobre la visión de los colores al salir del cuarto no será de carácter físico. ⑤Si, fuera del cuarto, Mary adquiere nueva información acerca de la visión de los colores cuyo carácter no es físico, entonces esa información será sobre una propiedad de la experiencia de ver colores que no es física. ⑥Fuera del cuarto, Mary adquiere nueva información sobre una propiedad de la experiencia de ver colores que no es física. ⑦Si la experiencia de ver colores tiene una propiedad que no es física, entonces el fisicalismo es falso. ⑧El fisicalismo es falso.

El diagrama correspondiente a esta reconstrucción del argumento es el siguiente:



Diagramas de Toulmin

En su libro *The Uses of Argument* (1958) el filósofo anglo-norteamericano Stephen Toulmin presentó un influyente método de análisis de argumentos que fue adoptado no sólo por la lógica informal sino también por disciplinas tales como la retórica y la teoría de la comunicación. El modelo propuesto por Toulmin enriquece el análisis tradicional que sólo distingue premisas de conclusiones en la estructura de los argumentos. Por otra parte, el esquema de Toulmin propone un modelo unificado para el análisis de distintos tipos de argumentos, tanto deductivos como no-deductivos.

Toulmin adopta un modelo jurisprudencial de análisis de la argumentación:

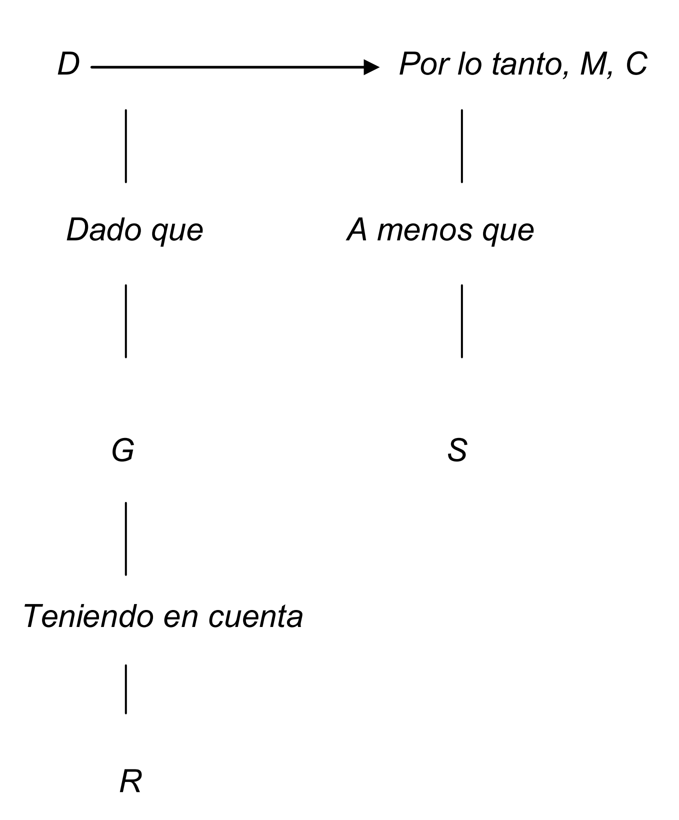
> La lógica (podríamos decir) es jurisprudencia generalizada. […] La tarea principal de la jurisprudencia es caracterizar los elementos esenciales del proceso legal: los procedimientos mediante los cuales se presentan, se disputan y se determinan reclamos legales, y las categorías en términos de las cuales ésto se hace. Nuestra propia investigación es paralela: nos propondremos, de manera similar, caracterizar lo que puede ser llamado 'el proceso racional', los procedimientos y las categorías cuyo uso permite argumentar a favor, y decidir, pretensiones en general. [Toulmin, S. (1958) *The uses of argument*. Cambridge: Cambridge University Press, Introduction]

El modelo de Toulmin consta de seis elementos principales: la conclusión, pretensión o afirmación que se pretende fundamentar (*claim*), los datos (*data*) o fundamentos (*grounds*), las garantías (*warrants*), los respaldos (*backings*) , los modalizadores o cualificadores (*qualifiers*) y las salvedades o refutaciones (*rebuttals*).

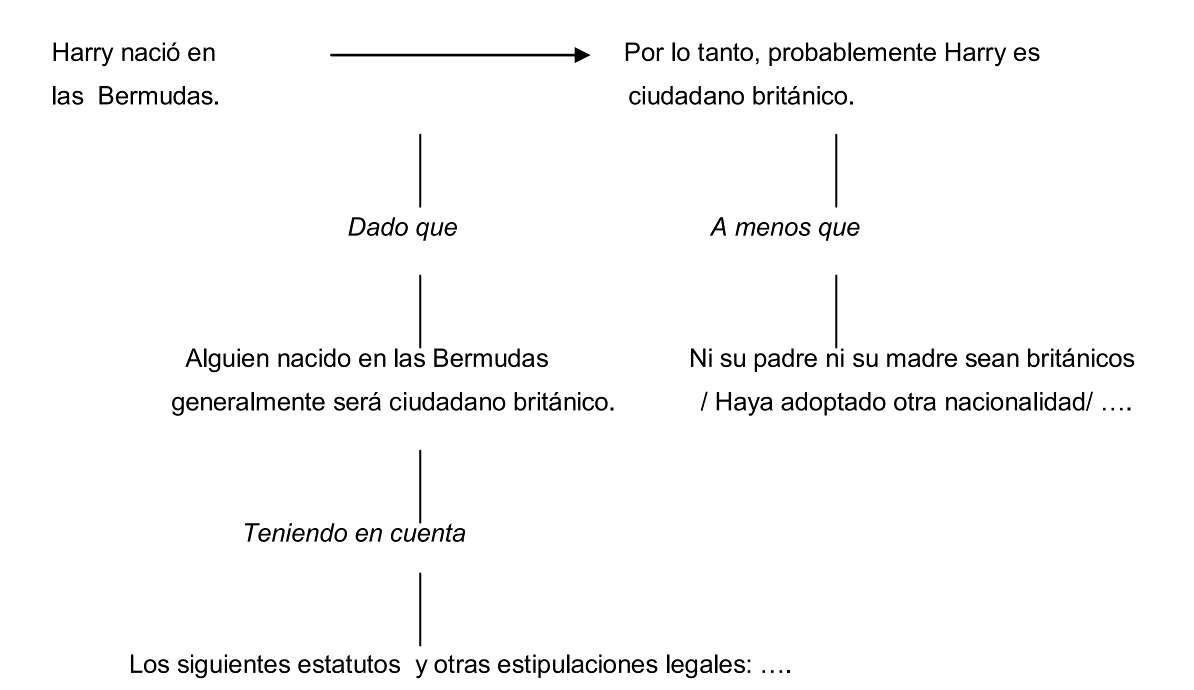
Los datos se ofrecen como fundamento de la conclusión o pretensión que se desea defender. Las garantías son necesarias para justificar el paso de los datos a la conclusión, y los respaldos para apoyar la confianza en las garantías. Los modalizadores establecen el grado o la certeza con que las garantías autorizan en paso de los datos a la conclusión. Las salvedades constituyen las posibles excepciones que, de existir, podrían derrotar el argumento al impedir el paso de los datos a la conclusión.

En general, el esquema de análisis de argumentos propuesto por el modelo de Toulmin es el siguiente:

D: dato o fundamento
G: garantía
C: conclusión
M: modalizador
R: respaldo
S: salvedad o refutación



El siguiente es un ejemplo que ilustra el papel de los distintos componentes del modelo de Toulmin en la reconstrucción de un argumento:



Si bien los diagramas de argumentos estándar y aquellos que responden al modelo de Toulmin reflejan distintas concepciones acerca de la estructura de los argumentos, hay autores —como James Freeman[9]— que sostienen que es posible sintetizar provechosamente ambos enfoques, pero esta cuestión excede los alcances de esta introducción a la diagramación de argumentos.

Actividades

Reconstruya y diagrame los siguientes argumentos:

1. ¿Qué beneficia más? ¿Ser gobernado por un hombre excelente o por excelentes leyes? ... Mejor es aquello que no está sujeto en absoluto a pasiones, que aquello a lo cual ellas son connaturales. Ahora bien, esas pasiones no corresponden a las leyes, mientras que toda alma humana, necesariamente, las posee (Aristóteles, *Pol.*, III, 10, 1286).
2. En general, en cualquier parte en que haya una jerarquía de grados de

valor (un mejor), aquí hay también una cima de perfección (un óptimo), y como en el dominio de las realidades existentes, hay siempre una mejor que la otra, habrá también, pues una óptima entre todas, que será Dios (lo divino). (Aristóteles, *De philos.*, fr.16, Walzer y Rose)

3. [E]l determinismo es verdadero o no lo es. Si el determinismo es verdadero, entonces mis elecciones son en última instancia causadas por acontecimientos y condiciones que escapan a mi control, así que no soy su causa primera y por lo tanto [...] yo no soy ni libre ni responsable. Si el determinismo es falso, entonces algo que ocurre dentro de mí (algo que yo llamo "mi elección" o "mi decisión") podría ser el primer acontecimiento de una cadena causal que conduce a una secuencia de movimientos corporales que yo llamo "mi acción". Pero dado que este acontecimiento no está causalmente determinado, el que suceda es una cuestión de azar o suerte. El que suceda nada tiene que ver conmigo; no está bajo mi control más de lo que lo está un reflejo de involuntario de mi rodilla. Por lo tanto, si el determinismo es falso, yo no soy la causa primera o el origen último de mis elecciones y [...] no soy ni libre ni responsable. (Kadri Vihvelin, "Arguments for Incompatibilism", en Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Primavera 2011).

4. Sólo me queda por examinar de qué modo he adquirido esa idea. Pues no la he recibido de los sentidos, y nunca se me ha presentado inesperadamente, como las ideas de las cosas sensibles, cuando tales cosas se presentan, o parecen hacerlo, a los órganos externos de mis sentidos. Tampoco es puro efecto o ficción de mi espíritu, pues no está en mí poder aumentarla o disminuirla en cosa alguna. Y, por consiguiente, no queda sino decir que, al igual que la idea de mí mismo, ha nacido conmigo a partir del momento mismo en que yo he sido creado (R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Tercera meditación).

5. Hoy en día generalmente se admite, o al menos lo admiten los filósofos, que no puede probarse de manera demostrativa la existencia de un ser que tenga los atributos que definen al dios de una religión no animista. Para ver que esto es así, sólo tenemos que preguntarnos cuáles son las premisas de las que

podría deducirse la existencia de un dios semejante. Si queremos que la conclusión de que existe un dios tenga la certeza que da la demostración, entonces esas premisas deben ser indubitablemente verdaderas, porque, como la conclusión de un argumento deductivo ya está contenida en las premisas, cualquier incertidumbre que pueda haber sobre la verdad de las premisas será necesariamente compartida por la conclusión. Pero sabemos que ninguna proposición empírica puede ser más que probable. Sólo las proposiciones *a priori* son lógicamente ciertas. Pero no se puede deducir la existencia de un dios a partir de una proposición *a priori*. Porque sabemos que la razón por la cual las proposiciones *a priori* son indubitablemente verdaderas es que son tautologías. Y a partir de un conjunto de tautologías no puede deducirse válidamente otra cosa que una nueva tautología. Se sigue que no hay ninguna posibilidad de demostrar la existencia de un dios (A. J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, capítulo VI).

Notas

[1] Toulmin, S. (1958). *The uses of argument*. Cambridge: Cambridge University Press.

[2] Perelman, Ch. & L. Olbrechts-Tyteca (1958). *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*. Paris: Presses Universitaires de France.

[3] van Eemeren, F. & Grootendorst, R. (2011) *Una teoría sistemática de la argumentación: la perspectiva pragmadialéctica*. Buenos Aires: Biblos.

[4] Thomson, J. J. (1971). A defense of abortion. *Philosophy and Public Affairs* 1 (1): 47-66.

[5] Scriven, M. (1976). *Reasoning*. New York: McGraw-Hill.

[6] Popper, K. R. (1957). *The Poverty of Historicism*. London: Routledge and Kegan Paul.

[7] Urbach, Peter (1978). Is any of Popper's arguments against historicism valid? *British Journal for the Philosophy of Science* 29 (2):117-130.

[8] Jackson, Frank (1982). Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly* 32 (April):127-136.

[9] Freeman, J. B. (2011). *Argument Structure. Representation and T heory*. Dordrecht, Springer.

Bibliografía

Bibliografía básica

Comesaña, J. M. (1998). *Lógica informal, falacias y argumentos filosóficos*. Buenos Aires: EUDEBA.

Copi, I. & C. Cohen (2007). *Introducción a la lógica*. México: Limusa, capítulo 1.

Goldstein, L., Brennan, A., Deutsch, M. & Lau, J. (2008) *Lógica*. *Conceptos clave en Filosofía*. València: Universitat de València, capítulo 1.

Marraud, H. (2007) *Methodus Argumentandi*. Madrid: Ediciones UAM, capítulos 1-5.

van Eemeren, F. H., Grootendorst, R., y Snoeck Henkemans, F. (2006) *Argumentación: análisis, evaluación, presentación*. Buenos Aires: Biblos, capítulos 1 y 2.

Vega Reñón, L. (2003) *Si de ar gumentar se trata*. Barcelona: Montesinos, capítulos 1 y 2.

Vega Reñón, L. & P. Olmos Gómez (eds.) (2011). *Compendio de Ló gica, Argumentación y Retórica*. Madrid: Trotta.

Weston, A. (1994). *Las claves de la argumentación*. Barcelona: Ariel.

Bibliografía de ampliación

Bruce, M. & S. Barbone (eds.) (2011). *Just the Arguments*. Malden: Wiley-Blackwell.

Fischer, A. (1988). *The Logic of Real Arguments*. Cambridge: Cambridge University Press.

Freeman, J. B. (1991). *Dialectics and the Macrostructure of Argument: A Theory of Argument Structure*. Berlin: Foris.

Freeman, J. B. (2011). *Argument Structure. Representation and Theory*. Dordrecht, Springer.

Scriven, M. (1976). *Reasoning*. New York: McGraw-Hill.

Toulmin, S. (1958) *The uses of argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958. Hay traducción castellana: (2007) *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Ediciones Península.

Toulmin, S., Rieke, R. y Janik A. (1979). *An introduction to reasoning*. New York / London: Macmillan/Collier-Macmillan.

van Eemeren, F. & Grootendorst, R. (2011) *Una teoría sistemática de l a argumentación: la perspectiva pragmadialéctica*. Buenos Aires: Biblos.

Vorobej, M. (2006). *A Theory of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press.

CAPÍTULO 13

HERRAMIENTAS PARA LA EVALUACIÓN DE ARGUMENTOS

Federico E. López

Introducción

Como quedó de manifiesto en el capítulo anterior, la evaluación de argumentos supone una serie de pasos previos cuyo resultado es la reconstrucción y la diagramación del argumento a ser evaluado. De acuerdo con el método de Scriven allí presentado, una vez que hemos identificado las premisas y la conclusión, reconstruido el argumento y formulado las premisas implícitas, estamos en condiciones de preguntarnos si el proponente de tal argumento ha logrado fundamentar satisfactoriamente la conclusión. En otros términos, podemos emprender la tarea específica de evaluación de argumentos indicada por Scriven en los pasos 5, 6 y 7. Para llevar a cabo tal tarea, resulta de utilidad contar con algún tipo de herramienta que nos permita distinguir entre buenos y malos argumentos, de modo que, en este capítulo, presentaremos algunas de tales herramientas.

Los enfoques sobre la evaluación de argumentos suelen adoptar estrategias diferentes. Una primera estrategia, que siguiendo a Marraud (2007) llamaremos *negativa*, consiste en el intento de identificar y clasificar las distintas maneras en que un argumento puede fallar en su pretensión de fundamentación. Los autores que adoptan esta estrategia suelen ofrecer clasificaciones, inventarios y explicaciones de ciertos tipos comunes de argumentos fallidos, esto es, de *falacias*. Cabe destacar que el hecho de que no identifiquemos en un argumento la presencia de una falacia no implica que el argumento haya fundamentado exitosamente su conclusión. Sin embargo, puesto que una falacia es una forma típica en que un argumento puede resultar fallido, su estudio nos permite estar precavido frente a tales errores comunes para no cometerlos ni ser persuadidos por ellos.

Una segunda estrategia, que llamaremos *positiva*, consiste en tratar de identificar ciertos patrones o criterios que un argumento debe satisfacer para ser considerado un buen argumento. Presentaremos en este capítulo una perspectiva de lógica informal que adopta tal estrategia, proponiendo una visión *pluralista* acerca de la evaluación de argumentos, es decir, una perspectiva según la cual no hay un único criterio para la evaluación de argumentos, sino que hay diferentes criterios cuya aplicación a un argumento dado depende del tipo de argumento de que se trate. Así, siguiendo a la filósofa canadiense Trudy Govier (2010), expondremos lo que se conoce como modelo ARS para la evaluación de argumentos especificando las variaciones que tal modelo supone de acuerdo con el tipo de argumento de que se trate.

Estas dos estrategias, lejos de ser excluyentes, han tendido a confluir. En efecto, la identificación de los criterios que un argumento debe satisfacer para ser un buen argumento permite explicar, como lo hace Govier, por qué son incorrectas ciertas formas de argumentación tradicionalmente reconocidas como falacias. Asimismo, por ejemplo en el modelo pragmadialéctico, propuesto entre otros por Frans van Eemeren, Rob Grootendorst y Francisca Snoeck Henkemans, las falacias son vistas como violaciones a ciertas reglas que una discusión crítica debe cumplir. En este capítulo mencionaremos, aunque no las estudiemos en detalle, algunas concepciones sobre las falacias.

La evaluación de argumentos: análisis material, formal y dialéctico

La evaluación de argumentos involucra tres aspectos interrelacionados pero, al menos, analíticamente distinguibles. Asumiendo que un argumento es el intento de fundamentar la verdad o la aceptabilidad de su conclusión, podemos preguntar por el tipo de razones que pueden llevar a que tal intento resulte fallido. Así por ejemplo, el siguiente argumento no logra fundamentar la verdad o aceptabilidad de la conclusión puesto que parte de una premisa que es manifiestamente falsa:

(1) Los hombres blancos son más inteligentes y capaces que las mujeres y que los otros hombres,
(2) por lo tanto, es correcto que los hombres blancos ocupen los puestos más altos en una institución (una empresa, el Estado, etc.).

De este modo, un argumento puede resultar fallido porque sus premisas resultan falsas o inaceptables, y no constituyen, por tanto, fundamentos adecuados para su conclusión. A este aspecto de la evaluación de los argumentos, que implica determinar la verdad o aceptabilidad de las premisas lo llamaremos *análisis material*.

Ahora bien, un argumento puede tener premisas aceptables y aún así resultar fallido, esta vez por otro tipo de razones. Por ejemplo, analicemos el siguiente argumento contra la pretensión de que los animales tienen derechos:

(1) Los animales no-humanos no pueden asumir deberes y obligaciones respecto de otros animales (por ejemplo, los que depredan),
(2) Por lo tanto, no tiene sentido que los animales no-humanos tengan derechos.

Si bien la premisa acerca de la incapacidad de los animales no-humanos para asumir deberes y obligaciones resulta aceptable, ello no parece constituir una razón para negar que tengan derechos. En efecto, hay otros seres, como los niños muy pequeños e incluso algunas personas con discapacidades mentales severas, que no pueden asumir deberes y obligaciones y ello no implica que carezcan de derechos. Nos encontramos, en este argumento, con un problema que afecta a la relación misma entre las premisas y la conclusión: se cuestiona que las premisas ofrecidas, aun siendo aceptables, puedan servir como fundamento de la conclusión, esto es, se evalúa el alcance de las premisas en tanto que pretendidos fundamentos de la conclusión. Así, la evaluación de un argumento supone también un *análisis formal o de la inferencia*. Este análisis no se refiere exclusivamente a lo que en lógica formal suele llamarse *forma lógica* de un argumento, sino más bien a la forma en que se relacionan premisas y conclusión, o a lo que, con Johnson (2000), podemos llamar el *núcleo ilativo* de los razonamientos.

Además de suponer un análisis material y un análisis formal o de la inferencia, la evaluación de argumentos supone un *análisis contextual o dialéctico*. Un razonamiento puede resultar fallido, aun siendo aceptables sus premisas y adecuado el nexo entre ellas y la conclusión, pero esta vez por cuestiones contextuales o dialécticas. En efecto, la argumentación, en tanto que actividad verbal y social, supone un determinado contexto en el que quien argumenta pretende fundamentar una afirmación frente a otros o frente a sí mismo. En otros términos, la argumentación forma parte de un determinado contexto de diálogo y supone, como sostiene Johnson (2000), no sólo un núcleo ilativo, sino también un *nivel dialéctico*. Una falla típica en este nivel sería, por ejemplo, pretender fundamentar un punto de vista muy controversial o novedoso sin dar cuenta de argumentos y posiciones bien conocidas y establecidas, pero diferentes o contrarias a la que se defiende. Veamos el siguiente ejemplo:

(1) Una buena democracia supone ciudadanos con una buena educación.
(2) En las sociedades de masas la educación es de baja calidad.
(3) Por lo tanto, la democracia no es un buen sistema de gobierno para las sociedades de masas.

Asumiendo que estas premisas son aceptables e incluso que son una buena razón para pensar que la democracia acaso no sea un sistema perfecto de organización política, el argumento desconoce, tal como fue propuesto, las grandes dificultades que implica fundamentar modelos políticos no democráticos y toda una serie de argumentos de especialistas pero también de sentido común que sostienen que el sistema democrático es el más recomendable para las sociedades actuales. En otros términos, el argumentador falla en su pretensión de fundamentar la conclusión porque no tiene en cuenta otros argumentos bien conocidos y comúnmente aceptados que sostienen conclusiones diferentes o contrarias a la suya.

Es importante destacar que estos tres momentos de la evaluación de argumentos, próximos a los pasos 5 y 6 del método de Scriven, resultan en la práctica interrelacionados de manera tal que, muchas veces, al realizar un

análisis de uno de ellos resulta inevitable o imprescindible considerar algún otro. Así, por ejemplo, y como señalan reiteradamente Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca (2006), un argumento puede resultar fallido por cuanto se basa en premisas que, aunque generalmente aceptables, resultan inaceptables para el auditorio concreto frente al cual se pretende fundamentar la conclusión. No obstante ello, es importante tener presente, tanto en el momento de evaluar argumentos cuanto en el de construirlos, que un argumento para lograr *fundamentar frente a alguien* una determinada afirmación debe ser adecuado en estos tres sentidos.

A continuación presentaremos una propuesta de lógica informal para la evaluación de argumentos que, aunque incorpora herramientas para su evaluación material, formal y dialéctica, está más bien centrada en las dos primeras.

El modelo ARS

Uno de los puntos de partida de la lógica informal es el rechazo del deductivismo y el formalismo de la lógica formal deductiva entendida como teoría de los argumentos. En el contexto de las discusiones sobre la evaluación, tal rechazo se cristaliza en la crítica a la idea de *corrección* (*soundness*) como criterio de distinción entre buenos y malos argumentos. Tal como suele usarse técnicamente el término, un argumento es *correcto* si y sólo si es deductivamente válido (es decir, es imposible que sus premisas sean verdaderas y su conclusión falsa) y tiene premisas verdaderas. Se trata, ciertamente, de un punto de vista *deductivista* puesto que implica que sólo los argumentos deductivamente válidos pueden ser buenos argumentos. Govier, así como también otros representantes del movimiento de la lógica informal, han rechazado este enfoque y han propuesto un modelo diferente y *pluralista* para la evaluación de argumentos. Dicho modelo involucra consideraciones en dos niveles. Por un lado establece, en un nivel muy general, tres requisitos que los argumentos deben satisfacer para ser buenos argumentos. Por otro lado,

analiza la forma específica que dichos requisitos adquieren en función del tipo de argumento específico que pretendemos evaluar.

Así, en un nivel general, los argumentos deben satisfacer tres requisitos para ser buenos argumentos, esto es, argumentos sólidos (*cogent*). Un argumento es sólido si:

(A) sus premisas son racionalmente *aceptables*,

(R) sus premisas son *relevantes* respecto de la conclusión, y

(S) sus premisas ofrecen fundamentos *suficientes* para la conclusión.

Como resulta evidente, el modelo debe su nombre (ARS) a las iniciales de las condiciones para la solidez de los argumentos, (aceptabilidad, relevancia y suficiencia)[1] que serán explicadas a continuación.

Aceptabilidad de las premisas

Como se mencionó, un argumento es el intento de fundamentar una afirmación partiendo de otra u otras. Ello significa que quien argumenta pretende que quienes acepten las premisas que propone aceptarán también la conclusión. Para que ello ocurra es necesario que las premisas resulten aceptables. De este modo, al evaluar un argumento, resulta necesario que quien realiza la evaluación se pregunte si las premisas del argumento son aceptables, esto es, que realice un *análisis material* del argumento. Por supuesto una premisa es un enunciado como cualquier otro y su aceptabilidad depende de múltiples factores. Sin embargo, es posible explicitar algunas sugerencias para identificar en qué casos una premisa es aceptable y en cuáles otros es inaceptable.

En primer lugar, cabe señalar, como condiciones generales, que los enunciados que sirven de premisas no pueden ser vagos o ambiguos, y tampoco pueden producir o implicar una contradicción. Si un enunciado es vago o ambiguo de modo que no resulta posible determinar si es aceptable o no, entonces no puede funcionar como premisa en un razonamiento sólido. Por otro lado, si las premisas son incompatibles entre sí o generan alguna

contradicción, ello es señal de que no pueden ser todas verdaderas y por tanto tales premisas, tomadas en conjunto, no pueden servir como premisas de un argumento sólido. Otra condición que una premisa debe cumplir es la siguiente: no puede resultar aceptable sólo para quien acepte ya la conclusión. Veamos el siguiente ejemplo propuesto por Govier:

(1) La Biblia es la palabra de Dios,
(2) Por lo tanto, Dios existe.

En este ejemplo, la premisa supone ya la existencia de Dios, y por tanto sólo es aceptable para quienes acepten ya la conclusión. De este modo, tal razonamiento no logra fundamentar su conclusión, sino que más bien asume o supone su verdad. Se trata de un argumento *circular* o, para usar la expresión latina con que se conoce a este tipo de argumentos, de un caso de *petitio principii*. Ahora bien, el cumplimiento de estas condiciones no asegura que las premisas sean aceptables. Una premisa, por ejemplo, puede ser falsa y no ser ambigua ni suponer la conclusión ni implicar una contradicción. Veremos a continuación ciertas circunstancias en las que un enunciado resulta racionalmente aceptable y puede servir, en consecuencia, como premisa de un argumento sólido.

En primer lugar, una premisa es aceptable si ha sido adecuadamente fundamentada o defendida por medio de otro argumento, esto es, cuando es la conclusión de un argumento sólido. Ese otro argumento puede haber sido propuesto por el argumentador en el contexto de la misma argumentación, en cuyo caso nos encontramos con un *sub-argumento*. Si el sub-argumento mediante el cual se defiende la premisa resulta sólido, entonces, la premisa es aceptable. Asimismo, la premisa puede haber sido defendida mediante un argumento por el autor del argumento principal en algún otro lugar, o por alguien más. En tales casos, si el argumento es sólido, la premisa es también aceptable. Es importante que quien argumenta señale quién ha defendido el enunciado que usa como premisa y en qué lugar, de modo que quien evalúa su argumento pueda revisar si tal defensa resulta sólida.

Ahora bien, hay ciertos casos en que una premisa resulta aceptable aún cuando no ha sido defendida mediante otro argumento.[2] Ello ocurre, por ejemplo, con ciertos enunciados cuya verdad no está sujeta a confirmación empírica, sino que resulta evidente en virtud del significado de sus términos, es decir, en el caso de ciertas verdades *a priori*. Un ejemplo de ello sería la siguiente afirmación: nadie puede robar algo que le pertenece. Puesto que robar significa quedarse con algo que pertenece a otro, resulta obvio que nadie puede robar algo que le pertenece, siendo así esa afirmación aceptable como premisa de un argumento.

Asimismo, puede ocurrir que una premisa forme parte del conocimiento común o compartido, esto es, que resulte aceptada por todos o por la mayoría. En efecto, si una afirmación es comúnmente aceptada, y no hay evidencia en su contra, puede ser usada como un punto de partida razonable en un argumento. Por supuesto, y puesto que el conocimiento compartido varía según los diferentes grupos sociales y en diferentes momentos, una premisa que resulta aceptable sobre esta base no será universal ni eternamente aceptable, aunque constituya en algunos momentos y contextos un punto de partida más que razonable para la argumentación.

Hay otras situaciones en que una premisa resulta aceptable, aun cuando no ha sido defendida por otro argumento. Se trata de ciertos enunciados que son aceptables sobre la base de la experiencia (testimonio) o el conocimiento (autoridad) de alguien más. En ambos casos aceptamos una afirmación sobre la base de que otras personas la han afirmado. Por supuesto, tanto el recurso al testimonio como a la autoridad encuentran algunas limitaciones. El testimonio de otra persona *no* puede tomarse como punto de partida aceptable de un argumento, si se da alguna de las siguientes situaciones:

1. Lo que afirma el testigo resulta altamente implausible de acuerdo con el conocimiento de que disponemos.
2. El testigo o la fuente en que se cita al testigo no son confiables.
3. La afirmación va más allá de lo que el testigo puede saber por su propia capacidad y experiencia.

En estos casos el testimonio se vuelve cuestionable y no resulta lícito tomarlo como punto de partida en un argumento.

En el caso de la apelación a la autoridad, resulta fundamental que la fuente a la que se apela sea efectivamente una autoridad. En otros términos, un enunciado (p) es racionalmente aceptable sobre la base de que una autoridad lo afirma, sólo si quien lo afirma es un experto confiable en el área de conocimiento relevante respecto de p. Es importante señalar que el área de conocimiento en cuestión tiene que ser una genuina área de conocimiento, esto es, un área de conocimiento reconocida como tal con estándares públicos que permitan decidir quiénes son los expertos y qué criterios debe cumplir una afirmación para ser aceptable en tal área. En efecto, una apelación a la opinión de un astrólogo, aún cuando se trate de una afirmación de su área, no resulta adecuada por cuanto la astrología no es reconocida como una genuina área de conocimiento. Otro punto a tener en cuenta es que debe haber un cierto consenso entre los especialistas respecto de p, para que p sea aceptable sobre la base de una apelación a la autoridad. En efecto, si las opiniones entre los expertos están divididas respecto de un enunciado, quien utilice ese enunciado como premisa en su argumento apelando a la autoridad de algún experto, se expone a que su argumento sea fácilmente desbaratado apelando a la opinión de otros expertos que rechacen ese enunciado.

Antes de analizar el requisito de la relevancia, resulta oportuno hacer la siguiente observación. Hay ciertas situaciones en las que, para alguna de las premisas del argumento que evaluamos, no resulta posible determinar si es o no aceptable o verdadera. Piénsese, por ejemplo, en argumentos sobre cursos de acción posibles que asumen algún supuesto como premisa. En tales casos resulta recomendable proseguir con la evaluación del argumento, analizando las condiciones R y S, para determinar si las premisas fundamentan de modo adecuado a la conclusión. Si las premisas no son relevantes y/o suficientes respecto de la conclusión, entonces ya sabremos que el argumento no es sólido sin necesidad de determinar la aceptabilidad de las premisas. En cambio, si como resultado de nuestro análisis determinamos que las premisas son relevantes y suficientes, todo lo que habremos establecido es que la

conclusión resulta aceptable bajo la condición de que las premisas también lo sean.

De este modo, y para resumir lo expuesto hasta aquí sobre la aceptabilidad de las premisas, tenemos que para servir como premisas en un razonamiento sólido los enunciados

1. No deben ser vagos o ambiguos.
2. No deben ser contradictorios o implicar una contradicción.
3. No deben suponen ya la verdad o aceptabilidad de la conclusión que se pretende fundamentar.

Así, una premisa resulta aceptable si cumple con las condiciones 1 a 3 y además,

4. Es defendida por un sub-argumento sólido, o
5. Es adecuadamente defendida en algún otro lugar por quien argumenta o por alguien más, o
6. Es una verdad *a priori,* o
7. Es un asunto de conocimiento común, o
8. Resulta apoyada por un testimonio confiable, o
9. Se apoya en una apropiada apelación a la autoridad.

Relevancia

El segundo requisito que un argumento debe satisfacer para ser sólido es que sus premisas sean relevantes respecto de la conclusión. Como señala Douglas Walton (1997), la relevancia es fuertemente pragmática y contextual. En efecto, determinar si una afirmación es relevante respecto de otra requiere ser muy sensible al contexto en el que el argumento ocurre e incluso al contenido mismo de la afirmación. Ello es así, tanto más cuanto que los casos de irrelevancia que desde el punto de vista de la evaluación de argumentos

resultan más problemáticos no son casos obvios. Detengámonos en el siguiente argumento:

(1) Argentina es un país cuyo nombre tiene nueve letras,
(2) Por lo tanto, Argentina es un país rico.

Se trata, ciertamente, de un argumento que no es sólido y cuya falla radica, fundamentalmente en la irrelevancia de su premisa respecto de la conclusión: la cantidad de letras del nombre de un país no tiene relación con la riqueza del mismo. Usualmente, los casos de irrelevancia no son tan obvios, lo que implica que, usualmente, quien critica un argumento sosteniendo que todas o alguna de sus premisas son irrelevantes, deberá ofrecer un argumento para defender su crítica. Analicemos el siguiente argumento:

(1) Los animales no-humanos no pueden asumir deberes y obligaciones,
(2) Los animales no-humanos no pertenecen a la especie humana,
(3) Por lo tanto, los animales no-humanos no tienen derechos.

Este argumento, que podría esgrimirse como una respuesta a la crítica antes esbozada, introduce una característica de los animales no-humanos que, al no ser compartida por los niños pequeños y las personas con discapacidades mentales severas, permitiría negar derechos a los primeros sin negárselos a los segundos. Sin embargo, podemos hacernos la siguiente pregunta ¿es relevante la especie a la que pertenece un ser vivo respecto de la posesión de derechos? La cuestión no parece ser tan simple como en el ejemplo anterior. En este caso, quien de hecho pretenda sostener que la especie es irrelevante respecto de la posesión de derechos, no puede simplemente decirlo sino que debe ofrecer un argumento para defender su punto de vista. En efecto, los defensores de los derechos de los animales han sostenido que el criterio de la especie es tan arbitrario como el de raza o el género para atribuir derechos y que por tanto no es relevante respecto de la posesión de los mismos.

El hecho de que una premisa no tenga relación con la conclusión, es decir, que sea *irrelevante* significa, en última instancia, que la verdad o la aceptación de la premisa no guarda ninguna relación con la aceptación de la conclusión, es

decir, no cuenta como una razón para aceptar ni para rechazar la conclusión. En el ejemplo anterior, si la especie es irrelevante respecto de la posesión de derechos, el hecho de que los animales no-humanos no pertenezcan a la misma especie que los seres humanos no cuenta a favor ni en contra de la idea de que los animales poseen derechos. Es importante distinguir la irrelevancia de la relevancia *negativa*. Un enunciado es negativamente relevante respecto de otro cuando la aceptación del primero cuenta, de hecho, como una razón para el *rechazo* del segundo. Así, para que un argumento sea sólido sus premisas no pueden ser ni irrelevantes ni negativamente relevantes, sino que deben ser positivamente relevantes. Como resulta obvio, entonces, un enunciado es positivamente relevante respecto de otro cuando la aceptación del primero, o su verdad, cuenta como una razón para aceptar el segundo u ofrece algún apoyo para hacerlo.

Cabe señalar que en ocasiones la aparente falta de relevancia de una premisa puede deberse a que hay una premisa implícita que establece de hecho la relación entre la premisa y la conclusión. Vemos el siguiente ejemplo:

(1) Heidegger fue rector de la universidad de Friburgo en 1933,
(2) Por lo tanto, Heidegger era Nazi.

A primera vista, la premisa resulta irrelevante respecto de la conclusión. Ahora bien, si se agrega la siguiente premisa, este problema parece subsanarse:

(3) En 1933 Hitler tomó el poder en Alemania y su gobierno nombró a Heidegger como rector de la Universidad de Friburgo.

Con esto no quiere decirse que el argumento sea sólido, sino solamente que la premisa que a primera vista era irrelevante en realidad se muestra como relevante al reponer las premisas implícitas. Por ello, antes de señalar la irrelevancia de una premisa es preciso analizar la posibilidad de que haya premisas implícitas que vuelvan relevante a la anterior. Aunque en principio siempre es posible mejorar un razonamiento añadiendo una premisa que se supone implícita, se corre el riesgo de mal interpretar el argumento que

evaluamos o de introducir premisas que no sean aceptables. Vemos un ejemplo:

(1) Heidegger tuvo una relación amorosa con una mujer judía,
(2) Por lo tanto, Heidegger no era Nazi.

En este caso, podría subsanarse la aparente irrelevancia de la premisa añadiendo las siguientes premisas:

(3) Si alguien tiene relaciones amorosas con judíos, entonces no es antisemita.
(4) Si alguien no es antisemita, entonces no es Nazi.

En este caso, aunque la acusación de irrelevancia parece subsanarse, se lo hace al costo de introducir premisas cuya aceptabilidad resulta altamente cuestionable.

Suficiencia

Además de ser aceptables y relevantes, las premisas de un argumento sólido deben proveer *buenos fundamentos* para su conclusión, es decir, deben ofrecer, tomadas en conjunto, razones suficientes para la aceptación de la conclusión. Para no confundir la suficiencia con la relevancia, es preciso tener en cuenta que las premisas de un argumento pueden ser positivamente relevantes respecto de la conclusión y aún así no ofrecer razones suficientes para su aceptación. Un ejemplo sencillo para establecer que ello es así es el siguiente:

(1) El gran filósofo Kant era alemán.
(2) El gran filósofo Marx era alemán.
(3) Por lo tanto, los grandes filósofos son alemanes.

Este argumento, que constituye una *generalización apresurada*, parte de premisas aceptables que son además relevantes respecto de la conclusión. En

efecto, el hecho de que tanto Kant como Marx hayan sido grandes filósofos y alemanes parece dar cierto apoyo a la idea de que los grandes filósofos son alemanes, aunque resulta claramente insuficiente y el argumento no es un buen argumento. Las premisas resultan insuficientes porque en ella se menciona una cantidad muy reducida de casos.

Cabe preguntarse aquí en qué casos las premisas de un argumento resultan suficientes respecto de su conclusión. Ello depende, en parte, del tipo de argumento del que se trata. Como acabamos de ver la cantidad de casos que se mencionan en las premisas, parece ser pertinente para decidir si las premisas son suficientes respecto de la conclusión. Sin embargo, la importancia relativa de la cantidad de casos que se mencionan en las premisas no es un criterio que pueda aplicarse a todo argumento. Por ejemplo, ese criterio no se aplica al siguiente argumento:

(1) Juan estudia filosofía,
(2) Por lo tanto, alguien estudia filosofía.

Efectivamente, suponiendo que la premisa es verdadera, el argumento resulta sólido, puesto que la verdad de la premisa es relevante y suficiente respecto de de la conclusión, sin importar la cantidad de casos. Obviamente, en este caso no importa si Tatiana o Manuela también estudian filosofía o si Pablo estudia sociología, puesto que la verdad de (1) es ya suficiente para establecer la verdad de (2). Se trata de un argumento deductivo, es decir, como se explicó en el capítulo anterior, un argumento cuya pretensión de fundamentación es muy fuerte puesto que pretende que es imposible aceptar la(s) premisa(s) y rechazar la conclusión. Es este caso, si el argumento es sólido, el agregado de premisas no refuerza ni debilita el argumento, puesto que su conclusión ha sido ya demostrada.[3] En cambio, en el ejemplo anterior, que se trataba de un razonamiento no deductivo sí resulta importante si Nietzsche era un gran filósofo alemán o si Foucault fue un gran filósofo francés. En efecto, siendo ambos enunciados relevantes respecto de la conclusión, el primero suma apoyo a la conclusión, mientras el segundo la debilita.

De este modo, vemos que lo que significa que un conjunto de premisas sea suficiente para establecer la aceptabilidad de la conclusión depende, en parte, del tipo de argumento de que se trata. No obstante ello, cabe señalar que las condiciones ARS explicitadas ofrecen ya una guía al plantear las tres preguntas que sirven como punto de partida para la evaluación de los argumentos: ¿son aceptables las premisas?, ¿son relevantes respecto de la conclusión?, ¿ofrecen fundamentos suficientes para aceptar la conclusión? En otros términos, contamos ya con algunas herramientas para el análisis material y de la inferencia, implicados en la evaluación de los argumentos. A continuación, presentaremos brevemente algunas especificaciones teniendo en cuenta el tipo de argumento que estamos evaluando.

(a) Argumentos deductivos

Como se dijo anteriormente, un argumento deductivo es aquel cuya pretensión de fundamentación es que la conclusión se sigue necesariamente de las premisas, esto es, que resulta imposible aceptar las premisas y negar la conclusión. En otros términos, para que un argumento deductivo sea sólido es necesario que sea *válido*, esto es, que sus premisas impliquen a la conclusión. De acuerdo con Govier, si un argumento es deductivamente válido, entonces las condiciones R y S resultan satisfechas. La validez deductiva, en muchos casos, es una cuestión de lo que suele llamarse *forma lógica* de los argumentos. Si bien es cierto que hay ciertos argumentos cuya validez formal puede apreciarse intuitivamente, la lógica formal deductiva ha desarrollado diferentes métodos formales que permiten decidir si un argumento es válido. Puesto que aquí nos interesa la evaluación de argumentos en lenguaje natural, no expondremos tales métodos, que se hallan presentados, por otra parte, en una multiplicidad de libros de lógica. Por ejemplo, en Gamut (2009) se exponen la lógica proposicional y la lógica de predicados e incluso diferentes métodos para demostrar la validez de un razonamiento.[4] Cabe mencionar que, de acuerdo con Govier, hay otros casos en que la validez deductiva se debe, no a

la forma lógica del argumento, sino más bien al significado de sus términos. Así, el siguiente argumento es válido en virtud del significado:

(1) Juan es padre,
(2) Por lo tanto, Juan es un hombre.

Dado el significado de “ser padre”, resulta imposible que (1) sea verdadera y (2) falsa.

(b) Argumentos no deductivos

Los argumentos no deductivos son aquellos cuya pretensión de fundamentación, más débil que la de los deductivos, es que las premisas otorgan algún apoyo a la conclusión. Ello significa que para el caso de los argumentos no deductivos es lógicamente posible, aun cuando se trate de buenos argumentos, aceptar las premisas y rechazar la conclusión. Ello es así porque el apoyo que las premisas de un argumento no deductivo ofrecen a su conclusión no es absoluto sino parcial. Podemos identificar, siguiendo en parte a Govier, algunos subtipos de argumentos no deductivos: generalizaciones inductivas, analogías y conductivos. Sin pretender que esta clasificación sea exhaustiva, especificaremos brevemente algunos criterios para la evaluación de tales tipos de argumentos.

1. Argumentos inductivos

Tal como los define Govier, los argumentos inductivos son argumentos en los que se pasa, por así decir, de una porción conocida de la experiencia, a algo no conocido. En tales argumentos, se asume que puede inferirse cierto conocimiento sobre algo de lo que no tenemos experiencia, a partir de algo que sí hemos experimentado. El ejemplo anterior acerca de los filósofos alemanes es un claro ejemplo de un argumento inductivo: allí partíamos de algo que conocemos por nuestra experiencia o por la de alguien más, a saber, que Kant

y Marx fueron grandes filósofos alemanes, para sostener algo de lo que no tenemos conocimiento o experiencia, a saber, que los grandes filósofos son alemanes. Este argumento, que como vimos no es un argumento sólido, es un subtipo de argumento inductivo que se conoce como *generalización inductiva*.

En una generalización inductiva, las premisas presentan una serie de casos y en la conclusión se generaliza lo observado en las premisas. En otros términos, las generalizaciones nos llevan de observaciones particulares acerca de *algunos* individuos de una clase (muestra) a afirmaciones sobre la clase de todos los individuos (población). Así, en el caso anterior, la muestra la constituyen los casos observados (Kant y Marx) y la población el conjunto de los "grandes filósofos." De este modo, el esquema básico de las generalizaciones inductivas es el siguiente:

(1) Los S_1... S_n observados son p.
(2) Por lo tanto, todos (o la mayoría de) los S son p.

Loa argumentos de este tipo pueden tomar una forma estadística en la que se argumenta que un cierto porcentaje de los individuos de la población tiene la propiedad o propiedades observadas en la muestra. Su esquema es el siguiente:

(1) Un X por ciento de los S observados son p.
(2) Por tanto, un X por ciento de todos los S son p.

Este tipo de razonamiento está a la base, por ejemplo, de los sondeos electorales. Así, el siguiente argumento es un ejemplo de generalización inductiva estadística.

(1) Un 30 por ciento de los entrevistados afirmaron que votarían por el candidato X.
(2) Por lo tanto, el candidato X será votado por, aproximadamente, un 30 por ciento de los votantes.

Los argumentos estadísticos suelen ir acompañados por una leyenda que dice cuántos fueron los individuos entrevistados y que se respetaron las

proporciones por clase social, género, edad, etc. Ello resulta sumamente importante en el caso de las generalizaciones. En efecto, por ejemplo, el argumento anterior no resultaría un buen argumento si las personas entrevistadas hubieran sido, por ejemplo, 10 hombres mayores de 50 años que viven en el barrio más caro de la ciudad o si se hubiera entrevistado a 15 mujeres de entre 18 y 25 años que viven en barrios humildes y la población fuera de 20 millones de personas. Así, para que las premisas de una generalización inductiva ofrezcan buenos fundamentos a su conclusión es preciso que la muestra sea lo suficientemente grande. El tamaño de la muestra depende del contexto: si la población es uniforme, la muestra puede ser menor de lo requerido para poblaciones heterogéneas, como en el ejemplo antes mencionado. Por otro lado, la muestra debe ser *representativa*, es decir, debe ser tan diversificada como la población.

Otro tipo de argumento inductivo son los argumentos causales. Tales argumentos establecen o concluyen que algo es causa de otra cosa sobre la base de una regularidad o correlatividad observada entre ciertos fenómenos. Si bien la correlatividad entre dos fenómenos es una condición necesaria para establecer que uno es causa del otro, no resulta suficiente. Supongamos que siempre que se observa un fenómeno X, se observa también un fenómeno Y. Sobre la base de tal correlatividad podríamos inferir que están causalmente conectados, que uno es causa del otro. Sin embargo, para establecer ello es preciso analizar y descartar con buenos argumentos otras posibilidades tales como que la correlatividad sea casual, o que ambos sean efectos de otro fenómeno Z, e incluso analizar si X es la causa de Y, o Y la de X.

2. Analogías

Como se explicó en el capítulo anterior, una analogía es un argumento en el que se utiliza una comparación para extraer una conclusión. Más específicamente, las analogías parten de la similitud entre dos o más cosas en uno o más aspectos para concluir la similitud de esas cosas en algún otro aspecto. Su esquema básico es el siguiente:

(1) S_1 posee las características p_1, p_2, p_3,... p_n.

(2) S_2 posee las características p_1, p_2, p_3,... p_{n-1}.

(3) Por lo tanto S_2 posee la característica p_n.

En este tipo de argumento se llama *análogo a* S_1 y y aquello sobre lo que concluimos que tiene la propiedad p_n es decir, S_2, es el *asunto primario*. Por otro lado, p_1, p_2, p_3,... p_{n-1} son las semejanzas iniciales y p_n es la semejanza inferida. En el capítulo anterior se ha analizado ya un ejemplo de argumento por analogía, a saber, aquel que usa Judith Thomson para sostener la permisibilidad moral del aborto en casos de violación. Recordaremos aquí, brevemente, algunos criterios que el argumento debe satisfacer para ofrecer buenos fundamentos a su conclusión.[5] En primer lugar, las semejanzas entre los análogos deben ser reales y no sólo aparentes. Además, las semejanzas entre los análogos deben ser relevantes respecto de la característica inferida y deben ser suficientes para establecer la conclusión. Veamos un ejemplo:

(1) Los soldados del ejército de Hitler mataban seres vivos y eran nazis.

(2) Los trabajadores y propietarios de las empresas de cosméticos que experimentan con animales matan seres vivos,

(3) Por lo tanto, los trabajadores y propietarios de las empresas de cosméticos son nazis.

Se trata, obviamente, de un argumento muy débil. En primer lugar, podría objetarse que las semejanzas planteadas en las premisas son muy escasas. De hecho se menciona una sola semejanza. Además, podría preguntarse si la semejanza es, de hecho, real. ¿Son moralmente equiparables quienes matan personas con quienes matan animales? De hecho, muchas veces los sobrevivientes de los genocidios, por ejemplo las víctimas del nazismo, suelen considerar que tales comparaciones implican, de hecho, una banalización del nazismo y una degradación de sus víctimas. De este modo, si la evaluación esbozada es correcta, resulta que la propiedad que se usa en la comparación no sólo no sería una semejanza real, sino que además sería irrelevante

respecto de la semejanza inferida: el matar animales es irrelevante respecto de la adscripción al nazismo.

Tal como fueron descriptos, los argumentos por analogía podrían haber sido considerados como un sub-tipo de argumento inductivo. En efecto, estas analogías parecen pasar de sectores de la realidad de los que tenemos conocimiento o experiencia a otros no conocidos o no experimentados. Sin embargo, tal como los concibe Govier, los argumentos inductivos tienen siempre premisas empíricas, es decir, premisas acerca de situaciones o individuos reales. Sin embargo, hay ciertas analogías en las que ello no ocurre. Se trata de analogías en las que el análogo es meramente hipotético o ficticio. Un ejemplo de tal tipo de analogías, que Govier llama analogías *a priori*, es, precisamente el argumento de Thomson antes mencionado.

Los argumentos por analogía suponen, como señala Govier, una *apelación a la consistencia*. En su opinión, un componente básico de nuestro concepto de racionalidad es una cierta forma de apelación a la consistencia, esto es, la exigencia de que los casos que son relevantemente similares, deben ser tratados de manera similar. Tal apelación subyace al argumento de Thomson: si la situación de una mujer con un embarazo producto de una violación es relevantemente similar al caso (ficticio) del violinista inconsciente, entonces si permitiéramos que la persona raptada sea desconectada del violinista, deberíamos permitir que la mujer embarazada como producto de una violación se realice un aborto.

3. Argumentos conductivos

Por último mencionaremos un tipo de argumento no deductivo que Govier, siguiendo a Carl Wellman, llama *conductivo*. Un argumento conductivo es un tipo de argumento no deductivo en que se ofrecen una serie de premisas que, si bien son independientes unas de otras, sumadas ofrecen apoyo a la conclusión. Veamos, a continuación un ejemplo sobre la eutanasia propuesto por Govier:

(1) Los adultos responsables deberían poder elegir si quieren vivir o no. Además,
(2) la eutanasia libraría a muchos pacientes de un dolor insoportable y
(3) permitiría recortar gastos sociales y
(4) evitaría a los familiares el dolor de ver a las personas que quieren morir de un modo intolerable e indigno.
(5) Por lo tanto, la eutanasia voluntaria debería ser una opción legal para los pacientes terminales.

En este argumento se ofrecen cuatro razones para apoyar la conclusión que son independientes entre sí. En otros términos, la estructura de este argumento, como la de todos los argumentos conductivos es *convergente*.[6] No obstante ello, la pretensión de este argumento es que tomadas en su conjunto las premisas ofrecen buenas razones para sostener la conclusión. En los argumentos conductivos, como en cualquier argumento con estructura convergente, el hecho de que una premisa no sea aceptable o sea irrelevante respecto de la conclusión, no transforma necesariamente al argumento en un mal argumento. Por ejemplo, podríamos negar la relevancia de la premisa (3) acerca de los costos que permitiría ahorrar la eutanasia pero aún así sostener que la eutanasia voluntaria debería ser legal sobre la base de las premisas (1), (2) y (4). Así, mientras la aceptabilidad y la relevancia de las premisas debe evaluarse separadamente para cada premisa, para establecer si las premisas son suficientes debemos preguntarnos si tomadas en conjunto ofrecen buenas razones para aceptar la conclusión. Nótese el apoyo que las premisas ofrecen a la conclusión en un argumento conductivo no es deductivo, ni por generalización inductiva, ni por analogía y tampoco pretenden establecer un vínculo causal.

Usualmente, los argumentos conductivos suelen venir acompañados de lo que podemos llamar *consideraciones contrarias*, esto es, aspectos que el argumento puede tener en cuenta pero que son negativamente relevantes respecto de la conclusión. Supongamos que al argumento anterior agregamos

que, dadas las razones (1) a (4), (5), es decir, la eutanasia voluntaria debería ser legal, *aunque*

(6) haya cierto riesgo de abuso, *y a pesar de que*
(7) No podamos asegurar que la cura a la enfermedad del paciente no será encontrada.

Estas consideraciones contrarias, introducidas mediante las expresiones señaladas con cursiva y que no deben confundirse con premisas del argumento, permiten mostrar que quien propone el argumento ha tenido en cuenta ciertas cuestiones contrarias al punto de vista que propone aunque, aún así, sostenga la aceptabilidad de la conclusión. En otros términos, los argumentos conductivos que explicitan contra-consideraciones conllevan la pretensión de que tomadas en su conjunto, las premisas ofrecen buenas razones para sostener la conclusión y que su peso es mayor que el de las consideraciones contrarias.[7] Así, en este tipo de argumentos resulta fundamental evaluar si el "peso" relativo de las consideraciones contrarias, hayan sido explicitadas por quien argumenta o no, es menor en relación al apoyo que ofrecen las premisas.
Cabe señalar que este aspecto de la evaluación de los argumentos conductivos, a saber la relevancia de las consideraciones contrarias, más próximo por cierto a un análisis dialéctico o contextual, no es exclusivo de la evaluación de tales argumentos. En efecto, si bien en los argumentos conductivos, (muchas veces presentes por ejemplo en los procesos de deliberación y toma de decisiones, así como también en la interpretación de acciones y sucesos, en la historia, la psicología, la filosofía y el derecho), la presencia de pros y contras, de razones y objeciones resulta fundamental, ello no implica en su consideración no sea también beneficiosa en otras formas de argumentos.

Hemos desarrollado, hasta aquí, el modelo ARS para la evaluación de argumentos. Hay que tener en cuenta que la evaluación de un argumento

implica la construcción de otro argumento cuya conclusión es que el argumento evaluado es sólido o que no lo es. Así, la evaluación de un argumento, aunque concluya que el argumento no es sólido, no demuestra que la conclusión de tal argumento sea falsa o inaceptable, sino solamente que el argumento ha fallado en su pretensión de fundamentación. Es importante tener en cuenta, además, el contexto en que el argumento ocurre. Aunque, por razones de espacio, no desarrollamos en este capítulo las cuestiones involucradas en el análisis contextual o dialéctico, no hay que perder de vista que el contexto de diálogo en el que el argumento ocurre resulta fundamental tanto para reconstruir como para evaluar el argumento. En efecto, argumentos que tomados de manera aislada pueden parecer malos argumentos, puestos adecuadamente en su contexto, pueden cumplir un fin legítimo. Como señala Douglas Walton los estudios recientes sobre los argumentos *ad hominem*, (es decir los argumentos en los que se usa algún tipo de ataque personal frente a la otra parte en un diálogo), "han mostrado que, mientras algunos argumentos de ataque personal pueden ser juzgados definitivamente falaces, muchos otros son bastante razonables (cuando se los evalúa en el contexto apropiado) y otros aún deberías ser evaluados como débiles (con apoyo insuficiente) pero no como falaces" (2008, p. 210).

Estrategias negativas: algunas concepciones sobre las falacias

Para finalizar esta presentación de herramientas para la evaluación de argumentos mencionaremos brevemente algunos enfoques que, adoptando fundamentalmente una estrategia negativa, han sido propuestos para el estudio de las falacias.

La primera compilación y clasificación de las falacias se la debemos a Aristóteles, quien estudió las falacias en el contexto de los debates dialécticos, en los que dos participantes se enfrentaban y uno de ellos intentaba refutar al otro. Así, en tal contexto, como lo señalan van Eemeren y Grootendorst (2011, p. 155), las falacias son entendidas como pasos o movidas incorrectas en las

que incurre un participante en su intento de refutar al otro. Este carácter dialéctico se fue perdiendo con el correr de los siglos. En efecto, en 1970, el filósofo australiano Charles L. Hamblin encontraba en la mayoría de los textos de lógica que incluían un capítulo sobre falacias una cierta manera común de comprender a las falacias a la que llamó tratamiento estándar. Según tal enfoque, uno de cuyos exponentes más conocidos es el texto de Irving Copi *Introducción a la lógica* (1980), una falacia es un razonamiento, en el sentido usual del término, que parece válido, es decir, que resulta psicológicamente persuasivo pero que es, en realidad, inválido. Como puede verse, el contexto dialéctico resulta ausente en el tratamiento estándar. Además, y aunque no nos detendremos en ello aquí, tal definición resulta problemática habida cuenta de que muchas de las falacias tradicionalmente identificadas no se ajustan a ella, o bien porque no resultan formas *incorrectas* de razonamientos o bien porque simplemente no pueden reconstruirse como formas de razonamiento.
Frans van Eemeren, Rob Grootendorst y Francisca Snoeck Henkemans representantes del modelo pragma-dialéctico de estudio de la argumentación, han propuesto la idea de que una falacia es la violación de las reglas del debate crítico. En su enfoque, la argumentación es entendida como un intento de resolver racionalmente una diferencia de opinión, intento que toma la forma de una discusión crítica entre dos participantes y que se rige por una serie de reglas, cuya violación dificulta la resolución adecuada de la diferencia de opinión. Una presentación breve y clara de la concepción de las falacias del modelo pragma-dialéctico, así como también una serie de ejercicios para la identificación de la falacias puede encontrarse en van Eemeren, Grootendorst y Snoeck Henkemans (2007) y en van Eemeren y Grootendorst (2011, cap. 6). Como resulta evidente, tal enfoque sobre las falacias toma como punto de partida el aspecto dialéctico o contextual de la evaluación de argumentos, aunque incorpora por supuesto el análisis material y el formal. Por su parte, Govier entiende a las falacias como argumentos, o pasos en un argumento, que son erróneos aunque ello no suele notarse y en consecuencia ocurren con frecuencia (2010, p. 66). Govier explica las falacias como violaciones a las condiciones que deben satisfacer los argumentos para ser sólidos y aunque no

ofrece una clasificación, analiza varias falacias y realiza un sumario en el que identifica 32 falacias.

Actividades

Reconstruya, diagrame y evalúe los siguientes argumentos.

1. Ser parte de nuestra cultura [en el sentido de ser virtuoso], entre los izquierdistas occidentales del día de hoy, es ser capaz de ver a todas las culturas oprimidas –a todas las víctimas del colonialismo o el imperialismo – como más valiosas que nada realizado por el occidente.
   Esta exaltación de lo no-occidental y de los oprimidos me parece tan dudosa como la seguridad de los imperialistas occidentales de que todas las culturas eran infantiles en comparación con la de la Europa moderna. Esta última seguridad dependía de la idea de que el poder que uno tiene para suprimir otras formas de vida es un indicador del valor de la propia forma de vida. La exaltación primera depende a su vez de una mala inferencia desde la premisa de que lo que hace a una cultura valiosa no tiene nada que ver con el poder, a la conclusión de que la falta de poder, como la pobreza, es un índice de valor y de algo extremadamente valioso, algo como la santidad. (Richard Rorty *Pragmatismo y política,* pág. 87)

2. Todos nosotros esperaríamos ayuda si, perseguidos por la policía, pidiéramos a nuestra familia que nos escondiera. La mayoría de nosotros mantendría su ayuda incluso si supiéramos que nuestro hijo o nuestro padre son culpables de un sórdido crimen. Muchos cometeríamos perjurio para facilitar a padre o hijo una falsa coartada. Pero si una persona inocente es equivocadamente condenada como resultado de nuestro perjurio, la mayoría de nosotros seríamos desgarrados por un conflicto entre lealtad y justicia.
   Ahora bien, sentiremos tal conflicto sólo en la medida en que podamos identificarnos con la persona inocente a la que hemos dañado. Si la persona es vecina, el conflicto probablemente será inmenso. Si es un extraño, especialmente de distinta raza, clase o nación, el conflicto puede resultar bastante más débil. Tiene que haber algún sentido en el que él o ella sean "uno de nosotros" antes de que comencemos a atormentarnos con el asunto de si hicimos o no lo correcto al cometer perjurio. Así, sería igualmente apropiado describirnos como desgarrados por lealtades en conflicto (la lealtad a nuestra familia y la lealtad a un grupo lo suficientemente amplio como para incluir a la victima de nuestro perjurio) en vez de por un conflicto entre lealtad y justicia. (Richard Rorty *Pragmatismo y política,* pág. 105)

3. Los expertos –decía yo- están pagados por los ciudadanos; son sus sirvientes, no sus amos, y han de ser supervisados por ellos como el fontanero que repara una gotera ha de ser supervisado por la persona que lo contrata; de otra manera, ésta tendrá que hacerse cargo de una abultada factura e incluso de una gotera aún mayor. Es inútil esperar que la ética profesional de un campo se preocupe por el

asunto por dentro. Para empezar, una ética supone que el campo es importante y debe crecer. Los ciudadanos de una sociedad libre pueden tener diferentes prioridades (por ejemplo, pueden decidir que es más importante mejorar la calidad del aire, del agua y los alimentos, que financiar aún más esa onerosa versión de la filatelia que se conoce por física de alta energía) ¿Y por qué habríamos de confiar en los científicos dentro de su campo cuando no confiamos en ellos fuera de él, sometiéndolos a las leyes civiles de la sociedad en la que viven? *Ciertamente*, hay científicos que roban, asesinan, mienten, a pesar del hecho de que la ética general parece prohibir ese comportamiento. ¿por qué habrían de ser más honrados al dedicarse a sus especialidades? (Paul Feyerabend, *Adiós a la razón,* p. 13 y 14)

4. El error político de 1933 [cuando Heidegger asumió como Rector de la Universidad de Friburgo] duró poco (...). Resulta superficial abalanzarse contra él para desacreditar a Heidegger. Si el error hubiera sido resultado de su pensamiento filosófico, este pensamiento se habría acabado con la corrección del error. Lo que ocurrió en realidad fue precisamente lo contrario, puesto fue después de 1934 cuando su pensamiento empezó realmente a desarrollarse. (Walter Biemel, citado por Jeff Collins, en *Heidegger y los nazis*, pag. 19)

5. Heidegger creía abiertamente en el régimen [Nazi] y su Führer (...). Sin embargo, sus escritos y discursos no contienen vestigios manifiestos de racismo biológico. (...)
   Los datos biológicos arrojan una imagen confusa. Heidegger se relacionó con antisemitas (...), y su esposa Elfride era conocida por su antisemitismo declarado. Ocasionalmente, Heidegger estaba conforme con establecer una hostil distinción entre los alemanes y los judío-alemanes. Un intento de ayudar al personal judío puso de manifiesto además su creencia en la "necesidad de imponer a estos últimos la Ley del Restablecimiento de un Servicio Civil Permanente", la ley que prohibía a los judíos ocupar un cargo público. En su borrador de un ´código de honor´ al estilo militar aplicable a su personal académico, Heidegger escribió, aunque sin especificar, sobre la necesidad de " eliminar de nuestras filas a los elementos inferiores y frustrar las fuerzas de la degeneración en el futuro".
   Sin embargo, hay judíos entre sus estudiantes, compañeros y amigos. Husserl (...) era de descendencia judía, como lo era la esposa de Karl Jaspers, y a algunos de ellos les ayudó activamente (...) Por lo visto, el racismo biológico no ensombreció del todo su relación amorosa de tres años con la estudiante judía Hannah Arendt, en 1924, ni la amistad que retomaron después de la guerra, en 1950. Por su propia cuenta y riesgo, Heidegger se resistió a colgar un panfleto antisemita en la universidad, prohibió una quema de libros a la salida de su edificio y protegió obras de la biblioteca escritas por autores judíos.
   Se pueden aducir más datos al respecto. Sobre todo, no parece que Heidegger defendiera ningún antisemitismo `por principios´. Y, por los datos de que disponemos, `por principios´ tampoco se enfureció, encolerizó, inquietó ni se formuló preguntas cuando, en 1933, amistades íntimas y compañeros de trabajo (...) fueron despedidos y obligados a ex iliarse. (Jeff Collins, en *Heidegger y los nazis*, pag. 46-48)

6. Durante la vida de Spinoza, [su libro] la *Ética* circuló entre sus amigos, bajo la divisa que imprimía en lacre en todas sus cartas: *caute* [con cautela]. Muchos han visto, en ese lema de prudencia, en este ocultamiento, en este uso de la máscara, un elemento marrano. Efectivamente ese elemento existe, pero no es toda la explicación del asunto. Si tomamos en cuenta que exactamente lo mismo ocurría con Descartes, Hobbes y Galileo –quienes no provenían de la cultura marrana-, tenemos que concluir que el siglo XVII no era un siglo en el que se pudiera decir alegremente cualquier cosa." (Diego Tatián, *Spinoza, una introducción,* p. 41)

7. El terreno de la llamada filosofía práctica en un sentido clásico, de la ética y de la política, de los asuntos humanos, no se deja aprehender científicamente. Nada que tenga que ver con los seres humanos se puede demostrar geométricamente, porque –sostenía el viejo Aristóteles- los seres humanos son libres y el mundo de los seres humanos es un mundo contingente, es decir, no necesario. Contingente porque lo que hacen los hombres puede ser o no ser, porque puede ser de un modo o de otro modo. Por lo tanto, el intento de demostrar una ética de manera geométrica parecería filosóficamente inadmisible." (Diego Tatián, *Spinoza, una introducción,* p. 45)

8. La filosofía de Spinoza usa la palabra "Dios" hasta el hartazgo, pero se trata de una filosofía que no da lugar a la religión. Y no da lugar a una religión porque la esencia de cualquier religión es la distinción entre "sagrado" y "profano", y en Spinoza no existe esta distinción, que de hecho, no tendría sentido. (Diego Tatián, *Spinoza, una introducción,* p. 61)

Notas

[1] En inglés, los términos son *acceptable*, *relevance* y *grounds*, siendo ARG el nombre del modelo, nombre que coincide además, con las tres primeras letras de *argument*.

[2] Nótese que si exigimos que toda premisa sea defendida mediante un argumento sólido, podríamos caer en lo que en filosofía se llama regreso al infinito, que haría imposible la existencia de argumentos sólidos. En efecto, supongamos que un argumento (1) es sólido sólo si sus premisas han sido defendidas mediante un argumento sólido (2), que resulta, a su vez, sólido sólo si sus premisas han sido defendidas mediante un argumento sólido (3). Puesto que esto puede proseguirse infinitamente, resulta que nunca podríamos afirmar

que un argumento es sólido, puesto que para ello sería necesario evaluar infinitos argumentos, lo que es una tarea imposible.

[3] Ello es así, de acuerdo al modelo de evaluación de la argumentación presentado, bajo la condición de que las premisas adicionadas no generen una contradicción. En efecto, si agregamos la premisa “Juan no estudia filosofía”, y nos referimos, obviamente, a la misma persona, las premisas se vuelven contradictorias, y por ello no resultan aceptables, con lo que el argumento deja de ser sólido. Lo mismo ocurre si la premisa añadida supone ya la verdad de la conclusión. Por ejemplo, si añadimos el siguiente enunciado “No es cierto que nadie estudia filosofía”. En efecto, quien rechace la conclusión rechazará también la premisa. En tales casos, aunque el argumento sigue siendo *deductivamente válido*, y en el segundo incluso es *correcto* en el sentido antes señalado, se trata de argumentos que no son sólidos.

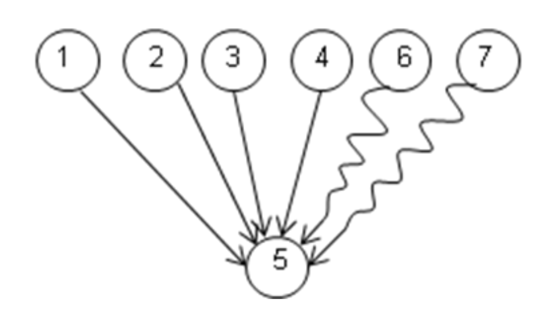
[4] Una forma usual que la evaluación o la crítica a los argumentos deductivos suele tomar es lo que se conoce como *contraejemplo* o *analogía lógica*. Tal “método”, como explica Carlos Oller (2011) no constituye un método deductivo sino más bien una técnica no-deductiva. Allí Oller explica que constituye un error afirmar, como suele hacerse en los manuales de lógica, que el método del contraejemplo permite demostrar que un argumento es inválido. Ello es así, porque un argumento del lenguaje natural puede ser instancia de formas lógicas tanto válidas como inválidas. Sin embargo, suele usarse para la crítica de argumentos deductivos, con el fin de argumentar que las premisas no implican a la conclusión. Tal técnica consiste en construir un argumento con la misma forma lógica que el argumento que se evalúa, pero en el que quede claro que las premisas no implican la conclusión puesto que es posible aceptar sus premisas y rechazar la conclusión.

[5] Un buen análisis de las analogías y los criterios de corrección pueden encontrarse en Copi (1980, cap. XI).

[6] Los tipos de estructuras argumentativas fueron expuestas en el capítulo anterior.

[7] Las consideraciones contrarias pueden insertarse en el diagrama del argumento uniéndolas a la conclusión con una flecha diferente a las que unen

las premisas a la conclusión. El diagrama del ejemplo presentado sería el siguiente:



Bibliografía

Copi, I. (1980). *Introducción a la lógica.* Buenos Aires: EUDEBA.

Gamut, L. T. F. (2009) *Lógica, lenguaje y significado*. Vol. I. Buenos Aires: Eudeba.

Govier, T. (2010). *A practical study of argument*. Belmont: Wadsworth.

Hamblin, C.L. (1970). *Fallacies*, Newport: News Vale Press.

Johnson, R. H. (2000) *Manifest Rationality: A Pragmatic Theory of Argument*. Mahwah (NJ): Lawrence Erlbaum Associates.

Marraud, H. (2007) *Methodus Argumentandi*. Madrid: Ediciones UAM.

Oller, C. (2011) Buenos y malos argumentos para declarar inválido a un argumento. En *Actas de las II Jornadas de Lógica Informal y Argumentación*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento

Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (2006) *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*, Madrid: Gredos.

Scriven, M. (1976). *Reasoning.* New York: McGraw-Hill.

van Eemeren, F. & Grootendorst, R. (2011) *Una teoría sistemática de l a argumentación: la perspectiva pragmadialéctica*. Buenos Aires: Biblos.

van Eemeren, F. H., Grootendorst, R., y Snoeck Henkemans, F. (2006) *Argumentación: análisis, evaluación, presentación*. Buenos Aires: Biblos.

Walton, D. (2010) Estudio del uso de *ad hominem* circunstancial en l a argumentación política. En Santibáñez Yáñez, C. y Marafioti, R. (2010) *De las Falacias. Argumentación y comunicación*. Buenos Aires: Biblos.

——— (1997). How can logic best be applied to arguments?, *Logic Journal of the IGPL* Vol. 5. pp. 603-614.

CAPÍTULO 14

ARGUMENTOS FILOSÓFICOS

Carlos A. Oller

Filosofía y argumentación

La relación entre argumentación y filosofía constituye una de las cuestiones centrales de la metafilosofía, es decir, de la reflexión sobre la naturaleza, los fines y los métodos de la filosofía. Algunas de las preguntas metafilosóficas que plantea esta relación son: ¿es la argumentación un recurso indispensable del discurso filosófico?, ¿hay tipos de argumentos que sean característicos o exclusivos de la filosofía?, ¿cuál es la función y el valor de los argumentos filosóficos?

La importancia concedida a la argumentación por las distintas corrientes de la filosofía contemporánea ha sido usada como criterio para diferenciar estilos filosóficos. En efecto, es común en la literatura metafilosófica anglosajona distinguir entre el estilo analítico y el estilo continental (europeo) de hacer filosofía. Los hechos geográficos a los que apela esta clasificación —la tradición continental sería propia de los países de la Europa continental y la analítica sería propia de los países anglosajones y escandinavos— resultan insuficientes, y a veces inadecuados, para caracterizar a esos estilos filosóficos. Por ello, autores como Dagfinn Føllesdal[1] sostienen que la filosofía analítica no se distingue de la filosofía continental por sus orígenes geográficos, ni por los temas de los que se ocupa: su rasgo distintivo es la gran importancia que tienen para ella el argumento claro y la justificación, frente a la confianza en la retórica que le atribuye como característica a la filosofía continental.

Esta caracterización de la filosofía analítica y de la filosofía continental en términos de los métodos usados para desarrollar esos discursos permite

considerar analíticos o continentales a filósofos de muy diferente procedencia geográfica e histórica. Tampoco es necesario suponer, si se adopta el método como criterio de clasificación, que los/as filósofos/as que pertenezcan a una de estas tradiciones deban compartir algún conjunto particular de tesis filosóficas.

La filosofía analítica contemporánea, entendida como aquella filosofía que se desarrolla utilizando la argumentación y el análisis conceptual, suele verse como solidaria de una concepción determinada de la filosofía. De acuerdo a esta concepción, la filosofía es una investigación objetiva y acumulativa que busca encontrar respuestas verdaderas a determinados problemas. La actividad filosófica sería, pues, más cercana a las ciencias naturales que a las humanidades.

La filosofía contemporánea presenta también corrientes que se caracterizan por la desconfianza en el poder del discurso filosófico para fundamentar argumentativamente las pretensiones de verdad, objetividad y racionalidad de otros discursos, tales como el discurso científico, moral o político.

El postmodernismo filosófico es una de las corrientes de la filosofía continental que sostiene esta posición escéptica en relación con el papel de la argumentación en el discurso filosófico. La condición postmoderna puede caracterizase, según la conocida definición de Jean-Francois Lyotard[2], por la incredulidad con respecto a los grandes metarelatos de la modernidad: la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador. El postmodernismo filosófico, por su parte, puede resumirse en la afirmación de que la filosofía ha muerto, si por filosofía se entiende un discurso legitimatorio que pretende proporcionar argumentativamente los fundamentos de otros discursos —del discurso científico, moral o político.

La obra del neo-pragmatista norteamericano Richard Rorty[3] también sostiene una posición escéptica respecto del poder de la argumentación, de la cual rescata sólo su función retórica. Rorty rechaza la idea de la filosofía como jueza última de cualquier pretensión de saber y niega que lxs filósofxs sepan algo sobre el conocimiento que nadie más sabe tan bien. Rorty nos invita a desembarazarnos de la metáfora de la mente como un espejo que refleja el

mundo y de la concepción de la filosofía asociada a esta metáfora, la de una teoría del conocimiento que estudia las representaciones mentales usando métodos no empíricos. Frente a esa concepción, la de la filosofía sistemática, Rorty propone una filosofía "edificante" que considera que el conocimiento es una cuestión de conversación y de práctica social, más que un intento de reflejar la naturaleza. Por ello, la filosofía edificante no busca descubrir la verdad sino continuar una conversación, y el filósofo edificante se concibe como un intermediario entre varios discursos.

La argumentación lógica no tiene en la filosofía edificante el lugar central que le da la filosofía sistemática, aunque puede resultar útil como recurso expositivo. El método de la filosofía edificante no consiste en el análisis conceptual y la argumentación, sino en la redescripción. Se trata de describir las cosas de una manera nueva hasta que se logre crear nuevas pautas de conducta lingüística que puedan resultar en nuevas formas de conducta no lingüística. El escepticismo respecto de la argumentación como instrumento del cambio filosófico, científico, moral o político que manifiesta Rorty se sostiene en su creencia de que estos tipos de cambio no son el resultado de actos voluntarios o de argumentos. Por ello, Rorty aconseja abandonar la argumentación como método filosófico y concebir la (post)filosofía como una *conversatio perennis*.

No intentaremos aquí profundizar en estas cuestiones y mucho menos ensayar una respuesta a las preguntas que plantean. Nos conformaremos en lo que sigue con presentar algunos tipos de argumentos que han sido usados en el discurso filosófico a lo largo de su historia y que pueden ser considerados como característicos de esa disciplina.

Reducción al absurdo

Los argumentos por reducción al absurdo —en latin, *reductio ad absurdum*— se utilizan en filosofía para refutar una tesis mostrando que su aceptación nos permitiría inferir o bien una contradicción explícita, o bien una conclusión (simplemente) falsa. El esquema general de los argumentos por reducción al absurdo —entendidos en este sentido amplio— es el siguiente:

No-*A*, dado que
si *A*, entonces *B*, y
B es una contradicción/es falsa.

Un argumento por reducción al absurdo puede, pues, reconstruirse como un caso de la forma argumental conocida como *modus* (*tollendo*) *tollens*:

Si *A*, entonces *B*.
No-*B*.
Por lo tanto, no-*A*.

En efecto, si se tiene en cuenta que toda contradicción es falsa, si *B* es una contradicción o una (simple) falsedad, no-*B* es verdadera.

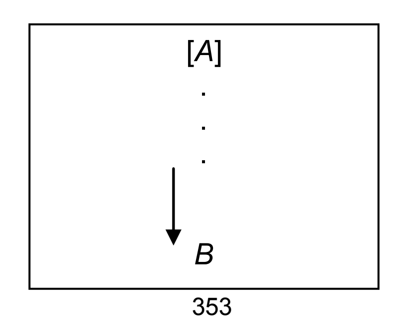
Por ejemplo, para ilustrar el caso en que *B* es (simplemente) falsa, considérese el siguiente argumento presentado por Platón en el *Menón*[4] para refutar la tesis de que la virtud es enseñable:

> Si la virtud es enseñable, entonces seguramente habrá maestros de virtud. Pero, no hay maestros de virtud. Por lo tanto, la virtud no es enseñable.

El llamado argumento ontológico de San Anselmo —que trataremos con más detalle a continuación— ilustra el caso en el que *B* es una contradicción explicita. Una variante resumida del argumento es la siguiente:

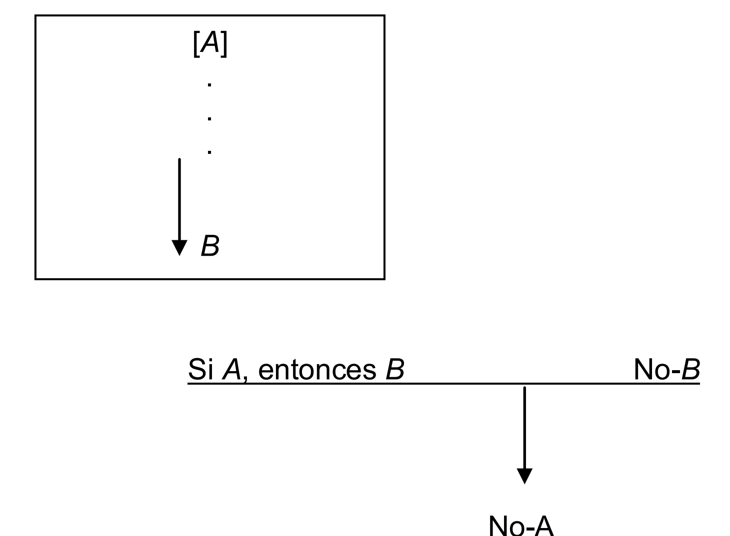
> Si Dios existe sólo en el entendimiento, entonces Dios es el ser tal que nada más grande puede ser pensado y no es el ser tal que nada más grande pueda ser pensado. Pero, no es el caso que Dios sea el ser tal que nada más grande puede ser pensado y no sea el ser tal que nada más grande pueda ser pensado (porque no hay contradicciones verdaderas). Por lo tanto, no es verdad que Dios exista sólo en el entendimiento.

La premisa condicional para el *modus tollens* suele obtenerse, cuando se argumenta por el absurdo, mediante otro tipo de argumento que se llama *razonamiento hipotético* o *razonamiento a partir de supuestos*. Se adopta provisoriamente un supuesto y si, de ese supuesto —con la ayuda de otras premisas que aceptamos— es posible derivar una determinada conclusión, entonces se infiere que si se da ese supuesto se da esa conclusión. El esquema de este tipo de argumento es el siguiente:

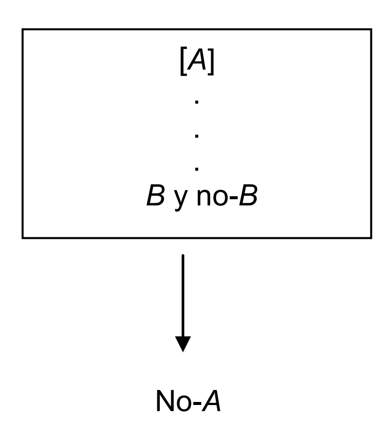


El argumento hipotético que apoya la conclusión condicional está encerrado en un rectángulo y *A* está encerrada entre corchetes para indicar que es el supuesto provisorio del cual se parte. Por ejemplo, supongamos que haya un número par de estrellas en la Vía Láctea; entonces, con la ayuda de la premisa que afirma que el sucesor inmediato de un número par es impar, podemos inferir deductivamente que el sucesor inmediato del número de estrellas que hay en la Vía Láctea es un número impar. Este argumento, a su vez, nos autoriza a deducir —apoya deductivamente— la oración "Si hay un número par de estrellas en la Vía Láctea, entonces el sucesor inmediato de ese número es un número impar".

El esquema del argumento por reducción al absurdo puede graficarse, cuando la premisa condicional se obtiene mediante un argumento hipotético, de la siguiente manera:



En lo anterior hemos presentado el esquema del argumento por reducción al absurdo como un esquema derivado pero también es usual, cuando la conclusión del razonamiento hipotético es una contradicción, presentar a la reducción al absurdo como un esquema argumental primitivo. En este caso, el diagrama correspondiente es el siguiente:



Un ejemplo clásico de argumento por reducción al absurdo es el argumento ontológico que San Anselmo formula en el siglo XI en el capítulo II de su *Proslogion*[5]:

> "Así pues, oh Señor, tú que me das la inteligencia de la fe, concédeme, en cuanto este conocimiento me puede ser útil, que tú existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos. Creemos que encima de tí no se puede concebir nada por el pensamiento. Se trata, por consiguiente, de saber si tal ser existe, porque el insensato ha dicho en su corazón *No hay Dios.* Pero cuando me oye decir que hay un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor, este mismo insensato comprende lo que digo. El pensamiento está en su inteligencia, aunque no crea que existe el objeto de este pensamiento. Porque una cosa es tener la idea de un objeto cualquiera y otra, creer en su existencia. Porque cuando el pintor piensa de antemano en el cuadro que va a hacer, lo posee ciertamente en su inteligencia, pero sabe que no existe aún, ya que todavía no lo ha ejecutado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el espíritu, pero sabe también que lo ha hecho. El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna cosa mayor, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en la inteligencia. Y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor no existe en la inteligencia solamente, porque si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería sin embargo tal que habría algo por encima de él, lo que ciertamente no puede ser. Existe, por consiguiente, de modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad."

El argumento de San Anselmo puede reconstruirse de manera de explicitar su carácter de argumento por reducción al absurdo. Aquí reproducimos la reconstrucción propuesta por la filósofa británica Elizabeth Anscombe[6]:

(1) Dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido.

(2) Aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido existe incluso en la mente del insensato que dice que no hay tal cosa.
(3) Si aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido sólo está en una mente, puede pensarse que exista también en la realidad, lo que es mayor.
(4) Si aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido existe sólo en una mente, no es aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido.
(5) Pero es una contradicción decir que algo mayor que lo cual nada puede ser concebido es algo de lo que puede ser concebido algo mayor.
(6) Entonces, aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido existe en la realidad, así como en una mente.

Dejamos a lxs lectorxs la tarea de graficar esta reconstrucción del argumento anselmiano usando diagramas argumentales estándar.

Argumentos por regresión al infinito

Los argumentos por regresión al infinito constituyen uno de los recursos característicos de los que se vale el discurso filosófico desde la Antigüedad. De acuerdo a la caracterización de Raymond Bradley[7] de los argumentos por regresión al infinito, este tipo de argumentos pretende refutar una tesis mostrando que genera una serie infinita cuando tal serie no existe o si, si existiera, carecería de la función que se le quiere otorgar. Es importante tener en cuenta que la mera generación de una serie infinita —como la engendrada por la afirmación "Todo número natural tiene un sucesor inmediato que también es un número natural"— no es, por sí, sola objetable de acuerdo a esta concepción de los argumentos por regresión al infinito.

Claude Gratton[8] propone un esquema que explicita los elementos de este tipo de argumentos. Según este autor, los elementos de un argumento por regresión al infinito que tenga una finalidad refutatoria son:

(a) El enunciado que genera la regresión al infinito.

(b) El enunciado que dispara la regresión al infinito.

(c) El enunciado que explicita la regresión infinita.

(d) El enunciado que revela la(s) consecuencia(s) de la regresión infinita.

(e) Las premisas auxiliares.

(f) El enunciado que establece que la(s) consecuencia(s) de la regresión infinita es (son) inaceptable(s).

(g) El rechazo del enunciado que generó el regreso infinito.

El siguiente argumento de Gilbert Ryle es un ejemplo de argumento por regresión al infinito que pretende refutar la tesis según la cual las acciones inteligentes van acompañadas del conocimiento de que tales acciones deben ser realizadas de determinada manera; es decir, la tesis de que el saber-cómo presupone un saber-que:

> De acuerdo con una leyenda [intelectualista], cada vez que un agente hace algo inteligente, su acto va precedido y dirigido por otro acto interno que consiste en tomar en cuenta una proposición regulativa apropiada a su problema práctico. [. . .] Para decirlo de manera muy general, la absurda suposición hecha por la leyenda intelectualista es que un acto de cualquier clase hereda todo su título a la inteligencia de alguna operación anterior interna de planificación de lo que hacer. [. . . Pero] este proceso podría a su vez ser tonto o inteligente. La regresión es infinita, y esto reduce al absurdo la teoría de que una operación debe ser dirigida por un proceso intelectual anterior para ser inteligente. (Ryle, G., *El concepto de lo mental*)[9]

El diagrama que propone Gratton para explicitar la estructura del argumento de Ryle es el siguiente:

(1) *Enunciado que genera la regresión*: Todo acto inteligente es precedido por un acto inteligente & (2) *Enunciado disparador de la regresión*: El acto1 es inteligente.

(3) *Regresión al infinito*: El acto1 es inteligente y está precedido por un acto2 que es un acto inteligente. & El acto2 es inteligente y está precedido por un acto 3 que es un acto inteligente. & **…**

(4) *Resultado*: Alguien ha realizado un número infinito de actos inteligentes.

(5) *Premisa*: Los seres humanos realizan algunos actos inteligentes & (6) *Premisa*: Ningún ser humano realiza un número infinito de actos inteligentes

(7) Es falso que alguien haya realizado un número infinito de actos inteligentes.

(8) O bien el enunciado que genera la regresión es falso o bien el enunciado disparador de la regresión es falso

(9) El enunciado disparador de la regresión es verdadero.

(10) Es falso que todo acto inteligente esté precedido por un acto inteligente.

El argumento de Ryle ejemplifica el primer tipo de argumentos por regresión al infinito distinguido por Bradley, dado que la serie infinita que genera la tesis según la cual todo acto humano inteligente es precedido por un acto inteligente no existe. En efecto, ningún ser humano es capaz de realizar una cantidad infinita de actos inteligentes.

El siguiente argumento de Karl Popper ejemplifica el segundo tipo de argumento por regresión al infinito distinguido por Bradley:

> … [E]l principio de inducción también debe ser un enunciado universal. De modo que, si tratamos de considerar que su verdad es conocida mediante la experiencia, se producirán nuevamente los mismos problemas que motivaron su introducción. Para justificarlo, tendríamos que emplear inferencias inductivas y para justificar éstas tendríamos que suponer un principio inductivo de un orden superior; y así sucesivamente. Así, el intento de basar el principio de inducción en la experiencia fracasaría, ya que conduciría a una regresión al infinito. (Popper, K., *La lógica de la investigación científica*)[10]

En efecto, como la serie de principios de inducción generada es infinita, no logra cumplir su función de justificar el (primer) principio de inducción, ya que la justificación prometida se posterga indefinidamente y, en todo caso, sólo se proporciona una justificación potencial, pero no actual, del principio.

Experimentos mentales

Los experimentos mentales (*Gedankenexperimenten*) han sido usados tanto en ciencia como en filosofía desde la Antigüedad y se caracterizan por presentar una situación hipotética o imaginaria para evaluar sus consecuencias con la finalidad de apoyar o refutar una tesis o teoría.

La relación entre argumentos y experimentos mentales es una cuestión debatida: hay quienes sostienen que los experimentos mentales son argumentos o pueden ser reconstruidos como argumentos para los cuales esas situaciones imaginarias proporcionan premisas. Sin embargo, también hay filósofos como Daniel Dennett[11] que consideran que los experimentos mentales no son argumentos cabales sino sólo generadores o extractores de intuiciones (*intuition pumps*) que en lugar de arribar a una conclusión suscitan en la audiencia intuiciones favorables a un determinado punto de vista y pretenden estructurar la manera en que se piensa sobre un determinado tema.

Un experimento mental muy conocido, que puede servir como ejemplo del uso refutatorio de este recurso, es el llamado "argumento del cuarto chino" del filósofo norteamericano John Searle. Con este argumento Searle pretende refutar la tesis según la cual una computadora que ejecuta los programas adecuados puede tener —y no sólo simular— estados mentales tales como la comprensión de un lenguaje natural:

> Supongamos que estoy encerrado en un cuarto y se me entrega un gran lote de escritos en chino. Supongamos, además (como es realmente el caso) que no sé

nada de chino, ni escrito ni oral, y que ni siquiera sé si podría distinguir la escritura china de, digamos, la escritura japonesa, o de garabatos sin sentido. Para mí la escritura china es un conjunto de garabatos sin significado alguno. Supóngase, además, que después de este primer lote de escritura china se me entrega un segundo lote de escritos en chino junto a un conjunto de reglas para correlacionar el segundo lote con el primer lote. Las reglas están en inglés, y yo comprendo estas reglas tan bien como cualquier hablante nativo de inglés. Me permiten correlacionar un conjunto de símbolos formales con otro conjunto de símbolos formales, y lo único que significa "formal" aquí es que puedo identificar completamente los símbolos por sus formas. Ahora supóngase que se me entrega también un tercer lote de símbolos chinos junto a algunas instrucciones, nuevamente en inglés, que me permiten correlacionar elementos de este tercer lote con los otros dos lotes, y estas reglas me indican cómo debo devolver ciertos símbolos chinos de determinados tipos de formas en respuesta a determinados tipos de formas que se me entregaron en el tercer lote. Sin que lo sepa, las personas que me entregan estos símbolos llaman al primer lote un "guión", al segundo una "historia", y al tercero "preguntas". Además, llaman a los símbolos que yo les devuelvo respuesta al tercer lote "respuestas a las preguntas", y al conjunto de reglas en inglés que me entregaron, "programa". Para complicar un poco más la cuestión, imagine que estas personas también me entregan historias en inglés, las que entiendo, y luego me hacen preguntas en inglés acerca de estas historias, y yo les devuelvo respuestas en inglés. Supóngase también que luego de un rato me vuelvo tan bueno siguiendo las instrucciones para manipular los símbolos chinos, y los programadores se vuelven tan buenos escribiendo los programas que, desde un punto de vista externo –es decir, desde el punto de vista de alguien que esté afuera del cuarto en el que estoy encerrado-, mis respuestas a las preguntas son absolutamente indistinguibles de las de los hablantes nativos de chino. Nadie que estuviese viendo mis respuestas podría decir que no hablo una palabra de chino. Supongamos, además, que mis respuestas a las preguntas en inglés son, como sin duda lo serían, indistinguibles de las de otros hablantes nativos de inglés, por la simple razón de que soy un hablante nativo de inglés. Desde un punto de vista externo —desde el punto de vista de alguien que lea mis "respuestas"— las respuestas a las preguntas en chino y a las preguntas en inglés son igualmente buenas. Pero en el caso del chino, a diferencia de lo que sucede con el inglés, produzco las respuestas manipulando símbolos formales sin interpretar. En lo que concierne al chino, simplemente me comporto como una computadora; realizo operaciones computacionales con elementos formalmente especificados. En lo que respecta al chino, yo soy simplemente la instanciación de un programa computacional. (Searle, J., "Mentes, cerebros y programas") [12]

El experimento mental de Searle puede considerse —como lo hace Dennett— un generador de intuiciones, pero también es posible reconstruirlo como un sencillo argumento analógico:

Searle no comprende chino.

Searle es similar, en todos los aspectos relevantes, a una computadora que conteste preguntas en chino de manera tal que resulte imposible distinguirla de un hablante nativo de ese idioma.

Por lo tanto, una computadora tal no comprende chino.

Por su parte, el uso constructivo de los experimentos mentales en filosofía puede ilustrarse con la situación imaginaria planteada por Judith Thomson[13] y expuesta en un capítulo anterior de este libro. En efecto, ese experimento mental no tiene una finalidad refutatoria sino que pretende apoyar la tesis según la cual el aborto es moralmente permisible en el caso de un embarazo que sea consecuencia de una violación. Como se ha visto en ese capítulo, el experimento mental de Thomson puede reconstruirse como un argumento analógico.

Argumentos trascendentales

Los argumentos trascendentales pretenden elucidar las condiciones de posibilidad de determinados fenómenos o hechos cuya existencia es aceptada en el contexto filosófico en el que se plantea el argumento. En estos argumentos, a partir de la premisa que enuncia la condición de posibilidad del fenómeno o hecho en cuestión y de la premisa que afirma la existencia de ese fenómeno o hecho, se infiere la existencia de su condición de posibilidad. Su esquema, de acuerdo a esta concepción de los argumentos trascendentales, es la siguiente:

> *A* es condición necesaria de posibilidad de *B*.
> *B*.
> Por lo tanto, *A*.

Robert Stern[14] distingue cuatro variedades principales de argumentos trascendentales de acuerdo al tipo de entidad que sea *A*:

(I) Aquellos argumentos en los que *A* es un hecho o estado de cosas no-psicológico que se propone como una condición necesaria para la experiencia, el lenguaje, etc. Por ejemplo, un argumento trascendental cuya primera premisa sea "Para que la experiencia sea posible, deben existir objetos físicos".

(2) Aquellos argumentos en los que *A* es una creencia que se propone como condición necesaria para la experiencia, el lenguaje o alguna otra(s)

creencia(s), etc. Por ejemplo, un argumento trascendental cuya primera premisa sea “Para que las personas tengan creencias sobre su propio estado mental, deben creer que existe un mundo externo”.

(3) Aquellos argumentos en los que *A* es una forma en la que las cosas deben ser experimentadas, que se propone como condición necesaria para tener experiencias de otro tipo, o lenguaje, o creencias, etc. Por ejemplo, un argumento trascendental cuya primera premisa sea “Para que las personas tengan sensaciones subjetivas o sentimientos, deben experimentar el mundo como externo”.

(4) Aquellos argumentos en los que *A* es un contexto en el que el usuario del concepto debe haber adquirido la capacidad de emplear el concepto C, como una condición necesaria para poder adquirir la capacidad de aplicar el concepto C. Por ejemplo, un argumento trascendental cuya primera premisa sea “Para que los individuos aprendan a aplicar el concepto de dolor, deben haber adquirido la capacidad de aplicar ese concepto tanto a otros como a sí mismos”.

Un ejemplo sencillo de argumento trascendental lo constituye, según la interpretación de Stern, el “*Cogito, ergo sum”* cartesiano:

> Pienso.
> Para pensar es necesario existir.
> Por lo tanto, existo.

En esta reconstrucción del texto cartesiano se afirma que un hecho extra-mental —mi existencia— es condición necesaria de un hecho mental aparentemente indubitable —el hecho de que pienso— y se concluye que, dado que se da ese hecho mental, se da también aquel hecho extra-mental. Este argumento tiene, como muchos argumentos trascendentales, una finalidad antiescéptica y, por ello, parte de una premisa difícil de negar por el filósofo escéptico.

Un argumento trascendental ejemplar es la refutación del idealismo que Kant presenta en su *Crítica de la Razón Pura*. Esta refutación parte de la premisa de que somos conscientes de tener experiencias que ocurren en un determinado orden temporal y, con la ayuda de la premisa que afirma que la condición de posibilidad de tal conciencia es la existencia de objetos externos, concluye la existencia del mundo externo:

> REFUTACIÓN DEL IDEALISMO
>
> El idealismo (me refiero al material) es la teoría que declara que la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros es o meramente dudosa e indemostrable o falsa e imposible. El primero es el problemático de Descartes, que declaró indudable sólo una afirmación empírica (*assertio*) a saber: «yo soy». El segundo es el dogmático de Berkeley quién declara que el espacio, con todas las cosas a las cuales está adherido, como condición indispensable, es algo imposible en sí y por ende que las cosas en el espacio son meras imaginaciones. El idealismo dogmático es inevitable, cuando se considera el espacio como propiedad que debe pertenecer a las cosas en sí mismas; pues entonces el espacio, con todo aquello a que sirve de condición, es un absurdo. El fundamento, empero, de este idealismo ha sido destruido por nosotros en la Estética transcendental. El idealismo problemático, que no afirma nada sobre esto, sino sólo pretexta la incapacidad de demostrar por experiencia inmediata cualquiera existencia, que no sea la nuestra, es razonable y conforme a una manera de pensar fundamentada y filosófica, a saber: no permitir juicio alguno decisivo antes de haber hallado una prueba suficiente. La prueba apetecida debe pues mostrar que de las cosas exteriores tenemos experiencia y no sólo imaginación; lo cual no podrá hacerse sino demostrando que nuestra experiencia interna misma, que Descartes no ponía en duda, no es posible más que suponiendo la experiencia externa.
>
> TEOREMA
>
> La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí
>
> Prueba:
>
> Tengo conciencia de mi existencia, como determinada en el tiempo. Toda determinación de tiempo supone algo permanente en la percepción. Ese algo permanente, empero, no puede ser algo en mí, porque precisamente mi existencia en el tiempo sólo puede ser determinada por ese algo permanente. Así pues la percepción de ese permanente es posible sólo por una cosa fuera de mí y no por la mera representación de una cosa fuera de mí. Por consiguiente la determinación de mi existencia en el tiempo es sólo posible por la existencia de cosas reales, que yo percibo fuera de mí. Ahora bien, la conciencia en el tiempo está necesariamente unida a la conciencia de la posibilidad de esa determinación de tiempo; así pues, está también necesariamente unida con la existencia de las cosas fuera de mí, como condición de la determinación de tiempo; es decir, que la conciencia de mi propia existencia es al mismo tiempo una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí. (Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, B274-B276)[15]

Este argumento trascendental puede esquematizarse del siguiente modo[16]:

(1) Soy consciente de mi propia existencia en el tiempo; es decir, soy consciente de que tengo experiencias que ocurren en un orden temporal específico.
(2) Puedo ser consciente de tener experiencias que ocurren en un determinado orden temporal sólo si percibo algo permanente por referencia a lo cual puedo determinar su orden temporal.
(3) Ninguno de mis estados conscientes puede servir como este marco permanente de referencia.
(4) Si (2) y (3) son verdaderos, entonces puedo ser consciente de tener experiencias que se producen en un orden temporal específico sólo si percibo objetos persistentes en el espacio fuera de mí por referencia a los cuales puedo determinar el orden temporal de mis experiencias.
Por lo tanto, (6) percibo objetos persistentes en el espacio fuera de mí por referencia a los cuales puedo determinar el orden temporal de mis experiencias.

Dejamos a lxs lectorxs la tarea de reponer las premisas presupuestas y de construir el diagrama estándar de esta reconstrucción del argumento kantiano.

Actividades

1. Reconstruya y diagrame el siguiente argumento por reducción al absurdo:

> Pues si algo fuese bien o mal por naturaleza, debía ser para todos bien o mal, como la nieve es fría para todos; pero, contrariamente a eso, no existe bien o mal que sea común para todos; luego, no existe bien o mal por naturaleza... Pues la misma cosa es estimada un bien por uno (como el placer por Epicuro), un mal por otro (como por Antístenes): de ahí se derivará, pues, que la misma cosa es bien y mal. (Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres,* IX, 101)

2. Discuta si el siguiente texto de R. S. Peters expone un argumento trascendental:

> El principio de justicia —"Lo que debe ser hecho en una situación particular o por una persona particular debe ser hecho en cualquier otra situación o por cualquier otra persona a menos que haya alguna diferencia relevante en la situación o en la persona"— está presupuesto por cualquier intento de justificar una conducta o de

formular seriamente la pregunta "¿Qué debo hacer?" Porque no se podría dar una respuesta mejor o peor que cualquier otra a esta pregunta si no hubiera principios para aceptar o rechazar razones basándose en su relevancia. Una vez que se admite la necesidad de reglas generales se infiere el principio de justicia, dado que este es una explicación de lo que está contenido en el concepto de 'regla general'. (Peters, R. S. (1966) *Ethics and Education.* London: George Allen & Unwin Ltd).

3. Reconstruya el siguiente experimento mental propuesto por Peter Singer como un argumento analógico:

Bob está próximo a su retiro. Invirtió la mayor parte de sus ahorros en un automóvil muy raro y costoso, un Bugatti, que no ha podido asegurar. El Bugatti es su orgullo y su alegría. Además del placer de conducirlo y cuidarlo, Bob sabe perfectamente que su valor aumenta en el mercado y que todavía podrá venderlo y vivir confortablemente después de retirarse. Un día, cuando Bob sale a pasear, estaciona el Bugatti cerca del final de una playa de desvío de trenes en desuso y se baja a caminar por la vía. Cuando se ha bajado, ve que un tren sin nadie a bordo viene bajando por la vía. Al observar más atentamente, ve la pequeña figura de un niño jugando en un túnel, que muy probablemente será atropellado por el tren. No puede detener al tren y el niño está muy lejos como para advertirle del peligro, pero podría mover una palanca que desviaría al tren hacia donde está estacionado el Bugatti. Así nadie moriría, pero como la barrera que está al final de la vía está en mal estado, el tren destruiría a su Bugatti. Pensando en la alegría que constituye para él el poseer ese auto y la seguridad financiera que representa, Bob decide no mover la palanca. El niño muere. Pero por largos años Bob disfruta de su Bugatti y de la seguridad financiera que representa. La mayoría de nosotros diría que la conducta de Bob es seriamente censurable. Estoy de acuerdo, pero, ¿acaso podemos considerar que estuvo muy mal que Bob no moviera esa palanca para desviar al tren y salvar la vida del niño, y que no está mal que la gente rica decida no ayudar a personas que viven en una pobreza extrema? Al enviar dinero a una organización que trabaje en el alivio de la pobreza podemos salvar una vida humana, mediante un sacrificio mucho más pequeño que el que Bob debía realizar en el ejemplo que acabo de dar.
(Singer, P. (2002). "El pan que retienes pertenece al hambriento": Actitudes hacia la pobreza. En Bernardo Kliksberg (comp.) (2002). *Ética y Desarrollo. La Relación Marginada*. Buenos Aires: El Ateneo-BID, pp. 149-162.)

4. Reconstruya y diagrame el siguiente argumento por reducción al infinito de acuerdo al esquema de C. Gratton:

Para saber que algo es verdad uno debe creerlo sobre la base de buenas razones. Pero no cualquier razón es una buena razón. Las buenas razones deben estar respaldadas por buenos motivos para creer que son verdaderas, y estas razones necesitarán a su vez estar respaldadas por otras buenas razones. Por lo tanto, para saber que algo es verdad uno debe creerlo sobre la base de infinitas buenas razones. Ningún ser humano es capaz de fundamentar sus creencias en un número infinito de razones. Por lo tanto, el conocimiento es imposible para los seres humanos.

5. ¿Cuáles son los aspectos relevantes en los que Searle y una computadora que conteste preguntas en chino de manera tal que resulte imposible distinguirla de un hablante nativo de ese idioma resultan similares?

Notas

[1] En "Analytic Philosophy: What is it and why should one engage in it?" en Glock, H.-J. (ed.) (1997) *The Rise of Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 1-16.

[2] Lyotard, J.-F. (1979), *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit. Hay traducción castellana.

[3] Ver, por ejemplo, su libro de 1979 *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press). Hay traducción castellana de este libro.

[4] *Menón* 89d-e.

[5] Existen varias traducciones al castellano de esta obra.

[6] En su artículo "Por qué la prueba ontológica de Anselmo no es un argumento ontológico", *Anuario Filosófico*, 1982 (15), 9-18.

[7] En "Infinite regress arguments" en Audi, Robert (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2a. ed., Nueva York, Cambridge University Press, 1999. Hay traducción castellana de este diccionario: Audi (2004).

[8] En Gratton, C. (2010).

[9] Ryle, G. (1949) *The Concept of Mind*. London: Hutchinson. Hay traducción castellana.

[10] Popper, K. (1959) *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson. Hay traducción castellana.

[11] Dennett, Daniel (1980), "The milk of human intentionality", *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 428-430.

[12] John Searle(1980) "Minds, brains, and programs". *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 417-457.

[13] Thomson, J. (1971) "A Defense of Abortion". *Philosophy and Public Affairs*, 1, 47-66. Hay traducción castellana.

[14] Ver Stern (2000) (2012).

!5 Hay varias traducciones castellanas de esta obra de Kant.

[16] Seguimos aquí, con alguna modificación, la reconstrucción del argumento kantiano que hace Georges Dicker en su libro del año 2004 *Kant's Theory of Knowledge. An Analytical Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Bibliografía

Bibliografía básica

Audi, R. (ed.) (2004) *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid: Ediciones Akal.

Baggini, J. (2007) *El cerdo que quería ser jamón y otros noventa y nueve experimentos para filósofos de salón*. Barcelona: Paidós.

Cohen, M. (2010) *El escarabajo de Wittgenstein y 25 experimentos mentales más*. Madrid: Alianza Editorial.

Crelier, A. (2010) *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*. La Plata: Edulp, capítulo 2, pp. 57-101.

Comesaña, J. M. (1998). *Lógica informal, falacias y argumentos filosóficos*. Buenos Aires: EUDEBA.

Cornman, J., Pappas, G., y Lehrer, K. (2006) *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Ryle, G. (1949) *Argumentos filosóficos*, en A.J. Ayer (comp.) (1965) *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, pp.331-348.

Vega Reñón, L. (2003) *Si de argumentar se trata*. Barcelona: Montesinos.

—— (2006) "Argumentación y filosofía" en *Revista Lindaraja*, *nº 6*. Disponible en: http://www.filosofiayliteratura.org/lindaraja/argumentacion/argumentacionyfilosofia.htm

Bibliografía de ampliación

Cabrera, I. (comp.) (2007) *Argumentos trascendentales*. México: IIFs-UNAM.

Crelier, A. (2010) *De los argumentos trascendentales a l a hermenéutica trascendental*. La Plata: Edulp.

Fischer, A. (1988) *The Logic of Real Argument*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gratton, C. (2010). *Infinite Regress Arguments*. New York: Springer.

Jansen, H. (2007) "Refuting a S tandpoint by Appealing to Its Outcomes: Reductio ad Absurdum vs. Argument from Consequences," *Informal Logic*, 27, pp. 249-266.

Johnstone, H.W., Jr., (1952) "Philosophy and *Argumentum ad Hominem," Journal of Philosophy*, 49, pp. 489-98.

McGreal, I. P. (1967) *Analyzing Philosophical Arguments. An Introduction to Philosophical Method*. Scranton: Chandler Publishing Company.

Passmore, John (1961) *Philosophical reasoning*. London: Duckworth.

Sorensen, R. (1992). *Thought experiments*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Stern, R. (2000). *Transcendental arguments: Answering the question of justification*. Oxford: Oxford University Press.

—— (2012) "Transcendental Arguments", en Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2012 Edition)* URL = http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/transcendental-arguments.

CAPÍTULO 15

EL ENSAYO ARGUMENTATIVO

Carlos A. Oller

El género académico y el ensayo argumentativo

El género académico está compuesto por aquellos textos producidos en el ámbito académico. Este género comprende no sólo los textos elaborados en ese ámbito para la difusión del conocimiento (libros, artículos de revistas especializadas, etc.) sino también los trabajos producidos por los/las estudiantes universitarios (exámenes, trabajos prácticos, monografías, tesinas, etc.) Los distintos tipos de textos que componen este género comparten ciertas características formales y de contenido consensuadas, de manera más o menos explícita, por la(s) comunidad(es) académica(s).

Es por ello que la interpretación y la producción de textos académicos requiere lo que se ha dado en llamar "alfabetización académica" (*academic litteracy*). Según la definición de Paula Carlino, la alfabetización académica:

> [s]eñala el conjunto de nociones y estrategias necesarias para participar en la cultura discursiva de las disciplinas así como en las actividades de producción y análisis de textos requeridas para aprender en la universidad. Apunta, de esta manera, a las prácticas de lenguaje y pensamiento propias del ámbito académico. Designa también el proceso por el cual se llega a pertenecer a una comunidad científica y/ o profesional, precisamente en virtud de haberse apropiado de sus formas de razonamiento instituidas a través de ciertas convenciones del discurso. (Carlino, 2003: 410) [1]

La producción y publicación de escritos académicos —artículos (*papers*), libros, ponencias, etc.— se ha convertido en un componente fundamental de la actividad profesional de los/las filósofos/as. Resulta necesario, pues, que quien se dedique a profesionalmente a la Filosofía conozca las convenciones que rigen la producción y evaluación de los distintos tipos de textos académicos.

El tipo de escrito académico en el cual se concentrará este capítulo es el ensayo argumentativo, una variedad de texto académico que tiene como objetivo fundamentar o atacar una posición mediante la utilización de argumentos que resulten persuasivos para la audiencia a la cual se dirige. Un ensayo argumentativo se diferencia de otros textos argumentativos —como una tesis o un libro— por su extensión breve, de unas 15-25 páginas.

Estructura del ensayo argumentativo

Un ensayo argumentativo puede dividirse en tres partes principales: la introducción, el cuerpo del ensayo y las conclusiones. En términos coloquiales, se puede decir que en la primera parte del ensayo se anuncia qué se va a hacer, en la segunda parte se hace lo que se anunció que se iba a hacer, y en la tercera parte se enuncia lo que se ha hecho y lo que falta por hacer.

El ensayo es encabezado por su título y cerrado por las referencias bibliográficas. Cuando el ensayo se presenta como un trabajo para una determinada asignatura o seminario debe, además, contar con una portada que contenga el título del trabajo, el nombre de los/las autores/as, la cátedra que encargó la monografía, los datos de los/las autores/as y la fecha de presentación del trabajo. Sigue al título un resumen corto (*abstract*) del contenido del texto, y un conjunto de palabras claves (*keywords*) que permiten identificar las cuestiones principales tratadas en el mismo. Se está imponiendo la costumbre de acompañar la versión en castellano del resumen corto y las palabras claves con su traducción en lengua inglesa.

El título del ensayo debe ofrecer a los/as lectores/as una primera idea del tema y la contribución del ensayo que van a leer. Es conveniente que el título de un artículo académico contenga un número suficiente de palabras claves de manera de facilitar su búsqueda en las bases de datos que almacenan títulos y resúmenes de textos académicos —como, por ejemplo, *The Philosopher´s Index*— o artículos completos —como, por ejemplo, *JSTOR*—. Es importante también que el título del artículo permita diferenciar el enfoque o la contribución del mismo de los de otros artículos que tratan el mismo tema.

El resumen corto (*abstract*) suele tener una extensión de entre 100 y 250 palabras. Un resumen corto puede dividirse en cuatro partes que responden a las siguientes preguntas:

- ¿Cuál es problema tratado en el ensayo?
- ¿Cómo se resuelve este problema en el ensayo?
- ¿Cuáles son los resultados obtenidos?
- ¿Cuál es la importancia de estos resultados?

El resumen corto está atado al título del artículo y, por lo tanto, es de esperar que sus primeras oraciones expandan el título y contengan las palabras significativas que aparecen en el título. Si esto no sucede, es necesario revisar el título o el resumen, según corresponda.

Las palabras claves (*keywords*) son términos o expresiones que describen el contenido del artículo. El número de palabras claves no es fijo y cada publicación suele establecer un número mínimo y máximo de ellas. Resulta conveniente ordenar las palabras claves en orden de generalidad descendente. Las palabras claves están atadas al título y al *abstract* del ensayo, de manera que es de esperar que esas expresiones —o expresiones sinónimas— aparezcan en ellos.

La introducción de un ensayo contiene la enunciación de la cuestión a tratar y de sus antecedentes teóricos, la formulación de la tesis a defender, de la metodología a usar y del plan de trabajo. La introducción debe proporcionar el contexto en el cual surge la investigación expuesta en el ensayo y debe tratar de zanjar la brecha de conocimiento entre autores/as y lectores/as. Por ello, es deseable que la introducción pueda ser comprendida por alguien que no sea especialista en el tema específico del ensayo. Es importante notar que la introducción nunca debe ser un mero índice del contenido del ensayo.

El cuerpo de un ensayo argumentativo constituye su núcleo y contiene los argumentos a favor de la(s) tesis defendida(s) en el ensayo, y la consideración y refutación de los contraargumentos que podrían debilitar la(s) tesis propuesta(s). Es conveniente dividir el cuerpo de un ensayo en secciones y subsecciones. Esta división tiene por objeto facilitar la navegación del artículo y la localización de la sección del artículo en la que se encuentra la contribución

del trabajo. La división en secciones también permite a los/las lectores/as seguir el hilo de la presentación del contenido de un ensayo infiriéndolo de la sucesión de títulos y subtítulos.

Las conclusiones del ensayo proporcionan un resumen de los resultados obtenidos y una evaluación de su importancia, y también enuncian los problemas abiertos y el trabajo futuro que se considera necesario desarrollar.

La documentación de las fuentes utilizadas en la redacción del ensayo —que conforma el llamado "aparato crítico"— se recoge en las citas, en las referencias bibliográficas y en las notas. Las referencias bibliográficas permiten verificar el origen de las afirmaciones y contenidos del trabajo, y proporcionan un indicio del grado de conocimiento que del tema tienen los/las autores/as. Además, hacen posible la reutilización de contribuciones publicadas sin cometer plagio, una falta académica grave.

Existen diversos sistemas de normas bibliográficas para consignar los datos que describen un documento, y permiten su identificación y localización. La mayor parte de las instituciones que proponen estas normas publican detalladas guías para su uso. Algunos de los sistemas más difundidos son el de la *American Psychological Association* (*APA*), el de la *Modern Language Association of America* (*MLA*), y el de la *International Organization for Standardization* (*ISO*). El cuadro siguiente indica cómo consignar los datos bibliográficos de los tipos de documentos más comunes en el formato *APA*:

Libros:
Apellidos, A. A. (Año). *Título*. Ciudad: Editorial.

Capítulo de libro o entrada en una obra de referencia
Apellidos, A. A. & Apellidos, B. B. (Año). Título del capítulo o la entrada. En Apellidos, C. C. (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial.

Publicaciones periódicas:
Apellidos, A. A., Apellidos, B. B. & Apellidos, C. C. (Año). Título del artículo. *Título de la publicación,* volumen(número), pp. xx-xx.

Publicaciones digitales
En el caso de publicaciones digitales es necesario indicar además la fecha en la que se ha consultado la publicación y su dirección en la internet (URL). Si está disponible, también se debe consignar el identificador digital de objeto (DOI) de la publicación.

Las etapas en la escritura de un ensayo

La escritura de un ensayo argumentativo puede considerarse un proceso que resulta conveniente dividir en etapas. Las cinco principales etapas en la producción de un ensayo académico son las siguientes:

1) Elección del tema del ensayo.
2) Investigación y documentación sobre el tema del ensayo.
3) Producción del texto: esquema del artículo, borradores y redacción de una versión provisoria del artículo.
4) Revisión del texto por parte de los/las autores/as.
5) Revisión externa de los escritos académicos: la revisión por expertos/as (*peer review*).

Estas etapas no suelen ordenarse linealmente en el tiempo. En efecto, el proceso de investigación y reflexión sobre un tema nos puede hacer modificar nuestra posición original sobre ese tema y obligarnos a reescribir el texto total o parcialmente.

Elección del tema del ensayo

Un ensayo argumentativo defiende una posición o tesis sobre un tema determinado y pretende justificar esa tesis mediante argumentos que resulten persuasivos para la audiencia a la cual se dirige. Por ello, la elección y delimitación del tema del ensayo constituye el punto de partida del proceso de escritura. Sin embargo, como se ha dicho, el tema de un ensayo puede cambiar a largo de ese proceso ya que es necesario recordar que la escritura es un proceso iterativo de redacción y revisión de lo redactado a la luz de la nueva información encontrada y de la reflexión sobre esos materiales.
El tema de un ensayo argumentativo resulta de sucesivas delimitaciones de un campo temático más amplio. En efecto, no es conveniente elegir un tema demasiado amplio, que supere en mucho nuestro conocimiento, o sobre el cual

no tengamos fuentes disponibles. Una primera investigación acerca de la bibliografía actual sobre el campo temático ayudará a acotar el tema del ensayo y a encontrar una tesis que nos interese defender en el trabajo.

Una vez acotado el tema del ensayo es necesario formular la tesis que se sostendrá en el trabajo. Puede concebirse a la tesis de un ensayo como la respuesta a un problema o cuestión que plantea el tema que explora el trabajo. Por ello, un procedimiento para encontrar una tesis para defender consiste en hacer una lista de preguntas suscitadas por el tema del ensayo entre las cuales elegiremos aquella que nos resulte más conveniente o interesante responder.

La tesis de un ensayo argumentativo debe ser lo suficientemente específica como para que pueda defenderse adecuadamente en las pocas páginas que comprende este tipo de texto. Por otra parte, la formulación de la tesis debe estar libre de expresiones vagas o ambiguas que dificulten su comprensión y evaluación.

A diferencia de una mera opinión, la tesis de un ensayo de este tipo debe estar apoyada por argumentos que se pretende que resulten relevantes y suficientes para lograr su aceptación por parte de la audiencia a la que se dirige el texto. La investigación sobre las posiciones sostenidas en la literatura académica respecto del tema del ensayo nos pondrá al tanto de los argumentos utilizados para apoyar tesis similares y opuestas a la que nos proponemos defender en nuestro trabajo, y nos ayudará a formular nuestros propios argumentos.

Investigación y documentación sobre el tema del ensayo

La investigación y documentación sobre el tema del ensayo nos permite ponernos al tanto sobre el estado de la cuestión en la literatura especializada. Es necesario consultar las fuentes relevantes para el tema elegido con el fin de extraer las nociones, las tesis y los argumentos principales que es posible encontrar en ellas. Para saber cuáles son esas fuentes, de acuerdo al consenso de una determinada comunidad académica, resulta conveniente comenzar por leer artículos de reseña (*review articles*) sobre la cuestión. Estos artículos resumen desde una perspectiva crítica la investigación realizada

sobre un tema determinado y suelen sugerir la dirección que puede tomar la investigación en el futuro. La revista *Philosophy Compass* puede resultar útil con este fin, ya que desde el 2006 sólo publica artículos de reseña sobre una amplia variedad de cuestiones filosóficas, tratadas de acuerdo al enfoque de distintas tradiciones filosóficas.

Desde hace más de una década, es posible utilizar la internet para buscar y encontrar la mayor parte de la información que resulta necesaria para la redacción de un escrito académico. No sólo se pueden encontrar las referencias bibliográficas de libros, tesis y artículos relevantes para los distintos campos de la investigación académica, sino que en muchos casos también es posible descargar esos textos en formato digital. Por ello, las bibliotecas físicas han perdido algo de la importancia que tenían en el siglo XX como recursos básicos de investigación académica. En la actualidad, incluso los catálogos de las bibliotecas universitarias pueden consultarse en línea; por ejemplo, se puede acceder al catálogo de la biblioteca de la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Nacional de la Plata en la siguiente dirección: http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar/catalogos/cat_basica.php .

El proceso de investigación y documentación sobre un tema involucra también una evaluación de las fuentes de información consultadas. Esto resulta particularmente importante cuando la búsqueda se realiza por internet, ya que no todo lo que es posible encontrar por ese medio cumple con los criterios de exigencia requeridos por el trabajo académico. Así, por ejemplo, es necesario evaluar la confiabilidad de los materiales encontrados a través de buscadores genéricos cómo *Google* o de enciclopedias como *Wikipedia* antes de usarlos como fuentes de información para nuestra investigación.

Sin embargo, existen recursos de internet —buscadores, enciclopedias, bases de datos, etc.— que han sido diseñados específicamente para servir de apoyo al trabajo académico y en los que es posible confiar. La siguiente es una lista, que no pretende ser exhaustiva, de recursos académicos confiables que están disponibles en la internet para la investigación y documentación en Filosofía:

Buscadores multidisciplinares de recursos académicos:
Google Académico (http://scholar.google.com);
Scirus (http://scirus.com).

Buscadores específicos para Filosofía:
Noesis (http://noesis.evansville.edu).

Repertorios bibliográficos específicos para Filosofía:
The Philosopher's Index (http://philindex.org);
Philpapers (http://philpapers.org).

Bases de datos de libre acceso:
Scielo (http://www.scielo.org);
Redalyc (http://redalyc.uaemex.mx).

Bases de datos por suscripción:
Jstor (http://www.jstor.org);
SpringerLink (http://www.springerlink.com);
EBSCOhost (http://www.ebscohost.com);
Es posible acceder gratuitamente a estas y otras bases de datos desde la *Biblioteca Electrónica de Ciencia y Tecnología* (http://www.biblioteca.mincyt.gov.ar) si se utiliza una computadora conectada a la red de la *UNLP*.

Materiales de cursos universitarios de libre acceso:
MIT OpenCourseWare (http://ocw.mit.edu ; http://mit.ocw.universia.net)
OCW Universia (http://ocw.universia.net).

Enciclopedias de Filosofía:
Stanford Encyclopedia Of Philosophy (http://plato.stanford.edu);
Internet Encyclopedia of Philosophy (http://www.iep.utm.edu).

Repositorios de tesis:
Dialnet (http://dialnet.unirioja.es);
DART-Europe E-theses (http://www.dart-europe.eu);
Networked Digital Library of Theses and Dissertations (NDLTD) (http://www.ndltd.org);
ProQuest Dissertations & Theses Database
(http://www.proquest.com/en-US/catalogs/databases/detail/pqdt.shtml);
Tesis Doctorals en Xarxa (http://www.tdx.cesca.es).

Los recursos que proporciona la internet para la investigación y la documentación académica hacen que, a diferencia de lo que sucedía en el siglo XX, se tenga un exceso de información relevante a nuestra disposición. Por ello, en la actualidad la alfabetización académica debe incluir como parte suya la alfabetización informacional, es decir, la competencia para saber

cuándo y por qué es necesaria la información, dónde encontrarla, y cómo evaluarla, utilizarla y comunicarla de manera ética.

Redacción del texto

En el momento de comenzar a escribir el texto de un ensayo no se suele tener en mente todos los conceptos y argumentos que aparecerán en la versión final del trabajo. Por ello, en el proceso de escritura es común producir versiones provisorias del ensayo, los borradores. El primer borrador suele ser sólo un bosquejo o esquema de la versión final del ensayo a la que se llegará después de redactar y revisar sucesivas versiones del texto.

La escritura de un esbozo o primer borrador del artículo de acuerdo a la estructura estándar de un ensayo académico puede constituir la primera etapa en la redacción de un ensayo argumentativo. Esta estructura, como se ha visto, es la siguiente:

0 Portada

I Título

II Resumen corto y palabras claves

III Introducción

(a) Presentación del tema del ensayo y de sus antecedentes teóricos.
(b) Enunciado de la(s) tesis que se defenderá(n) en el ensayo.
(c) Breve exposición de posiciones similares y opuestas que se han defendido en la literatura filosófica.
(d) Motivación del ensayo. Explicación de la importancia del tema y de la tesis defendida.

IV Cuerpo del ensayo

(a) Presentación de los argumentos a favor de las tesis del ensayo.
(b) Consideración y refutación de los contraargumentos.

V	Conclusiones (a) Enunciación de las consecuencias y la importancia de los resultados obtenidos. (b) Indicación de los problemas abiertos y de ot ros resultados que se podría intentar obtener.
VI	Referencias bibliográficas

Para redactar el primer borrador del ensayo será suficiente con instanciar adecuadamente este esquema, teniendo en cuenta el tema elegido y la tesis que se defenderá. Para ello, bastará con escribir algunos párrafos que contengan los elementos germinales de cada una de las partes del ensayo.

Un problema que se presenta frecuentemente a quienes practican la escritura académica es el llamado *bloqueo del escritor*, la dificultad psicológica temporal de escribir sobre un determinado tema. Existen diversas técnicas, además de la redacción de un esquema o esbozo del ensayo, para vencer el bloqueo del escritor y comenzar a escribir el texto que se quiere o se debe redactar.

La técnica de la elaboración progresiva del ensayo consiste en comenzar la escritura del ensayo con la enunciación de la tesis que se defenderá en el mismo. En segundo lugar, se proporcionarán las premisas o razones con las que se pretende apoyar la verdad o la plausibilidad de la tesis del ensayo. La escritura del artículo continuará con la elaboración progresiva de las cuestiones conceptuales y argumentativas suscitadas por ese primer fragmento del ensayo.

Otra técnica puede utilizarse cuando no se tenga una idea clara de la estructura y el contenido que va a presentar el ensayo es la de la escritura libre (*freewriting*). La técnica consiste en apuntar los pensamientos iniciales que se tengan sobre el tema del ensayo, con el objeto de romper el bloqueo creativo y de proporcionar los materiales para escribir un primer esbozo del ensayo. Una manera de aplicar esta técnica consiste en escribir oraciones completas sobre el tema del ensayo durante cinco minutos, sin parar y sin ejercer ningún tipo de censura o corrección.

La revisión y edición del texto por parte de los/as autores/as

El proceso de revisión de un texto consiste en una actividad de lectura centrada en la detección de problemas en el escrito. Durante el proceso de revisión se evalúa el texto con el fin de detectar los problemas que se presentan en él y, cuando se encuentra un problema, se selecciona y se aplica una estrategia para resolverlo. Dependiendo de la naturaleza del problema, se puede volver a redactar el texto completo (revisión global) o se pueden hacer cambios puramente locales (revisión local).

El proceso de revisión de los sucesivos borradores y de la versión final de un ensayo argumentativo por parte de sus autores/as se ve facilitado si se aplica una lista de control estandarizada para evaluar el texto. En esta lista se proponen preguntas agrupadas en distintas categorías con el fin de verificar si es necesaria alguna modificación del texto. El siguiente es un ejemplo de una lista de control para un ensayo argumentativo:

A. La audiencia

1. ¿Se manifiesta en el ensayo un conocimiento de la audiencia a la que se dirige?
2. ¿Se dirige adecuadamente la autora a la audiencia de su trabajo?

B. La estructura

1. ¿Hay una clara distribución tripartita (introducción, cuerpo, conclusiones) del contenido del ensayo?
2. ¿Es la división en secciones y subsecciones del cuerpo del ensayo adecuada al contenido?

C. Las tesis

1. ¿Se enuncian claramente las tesis defendidas en el ensayo?
2. ¿Se evita la ambigüedad y vaguedad en la enunciación de las tesis?
3. ¿Son las tesis suficientemente específicas como para que sea posible defenderlas adecuadamente en un ensayo corto?
4. ¿Se citan en el artículo a las autoras que han defendido o atacado estas tesis?
5. ¿Se exponen adecuadamente sus posiciones y no se las deforma para que resulte más fácil atacarlas?

D. La argumentación

1. ¿Se ofrecen argumentos para sostener esas tesis?
2. ¿Son las premisas de esos argumentos aceptables (verdaderas)?
3. ¿Son las premisas relevantes y suficientes para apoyar adecuadamente las

respectivas conclusiones?
4. Si no lo son, ¿qué premisas habría que agregar para que la conclusión resultase adecuadamente apoyada por las premisas?
5. ¿Son persuasivos los argumentos ofrecidos en defensa de las tesis?
6. ¿Se consideran los contraargumentos que podrían debilitar las tesis defendidas?
7. ¿Se los refuta adecuadamente?

E. El aparato crítico
1. ¿Se citan en notas al pie de página y/o en la bibliografía las fuentes primarias y secundarias que usó el autor en la elaboración de su artículo?
2. ¿El aparato crítico del artículo permite a la lectora reconstruir el proceso intelectual que llevó a la autora a sostener la posición que defiende en su trabajo?
3. ¿Permite el aparato crítico del artículo distinguir las tesis propias de la autora del ensayo de aquellas que han sido defendidas por otras autoras?

F. Léxico, ortografía, gramática y puntuación
1. ¿Es adecuado el vocabulario utilizado para un escrito académico?
2. ¿Se ha verificado que el ensayo no contenga errores ortográficos?
3. ¿Se ha purgado el ensayo de errores gramaticales?
4. ¿Se utilizan adecuadamente los signos de puntuación?

La revisión externa de los escritos académicos

La última etapa en el proceso de producción de un escrito académico es la revisión por expertos del texto. La revisión por expertos, revisión por pares (*peer review*) o referato es un proceso por el cual se somete los escritos académicos a la evaluación anónima de expertos en el área de conocimiento correspondiente. La evaluación del trabajo suele incluir una recomendación sobre la aceptación o el rechazo del manuscrito elegida entre varias opciones propuestas por los editores y, a veces, incluye también recomendaciones para mejorar el trabajo. En general, los artículos enviados para su publicación a revistas especializadas y los trabajos que se presentan a congresos u otras reuniones académicas pasan por este proceso de revisión por expertos.
El siguiente es un ejemplo de planilla de evaluación de un artículo académico:

Nombre del trabajo...
....
1.- ¿Es el trabajo claro y legible en cuanto al estilo? Si no lo es, indique las dificultades.

2.- ¿El trabajo responde a las categorías usuales de la Publicación?
3.- ¿Cuál es el propósito del artículo? ¿Lo cumple?
4.- ¿Hace una contribución a su campo?
5.- ¿Cuál es su recomendación respecto de la publicación del trabajo? (tachar lo que no corresponda).

a) Aceptarlo sin cambios sustantivos.
b) Aceptarlo condicionalmente, revisando los puntos sugeridos en 6.
c) Rechazarlo, pero ofrecer al autor la oportunidad de volver a evaluarlo si revisa el trabajo de acuerdo a los lineamientos sugeridos en el punto 6.
d) Rechazarlo por las razones estipuladas en el punto 7.

6.- Críticas y sugerencias (responder en caso de haber seleccionado las alternativas b o c).
7.- Razones del rechazo (responder sólo en el caso de haber seleccionado la alternativa d).

En caso de ser posible, es conveniente obtener una copia de la planilla de evaluación de la publicación o evento académico al que enviaremos nuestro trabajo para verificar que este cumple con los criterios de aceptabilidad planteados. De cualquier modo, es necesario tener en cuenta que el sistema de revisión por expertos es —sobre todo en Humanidades— un procedimiento con un alto grado de subjetividad que favorece sesgos de todo tipo en el proceso evaluativo y que, por lo tanto, no permite anticipar de manera confiable el resultado de la evaluación.

Actividades

1. Lea tres artículos del número 1, volumen 36 (2011) de la *Revista de Filosofía* editada por la Universidad Complutense de Madrid (http://revistas.ucm.es/index.php/RESF/issue/view/2175/showToc). Evalúe el resumen corto y la selección de palabras claves de los artículos elegidos de acuerdo a las indicaciones dadas en este capítulo.
2. Evalúe la introducción, el cuerpo y las conclusiones de los artículos elegidos de acuerdo a las normas expuestas en este capítulo. Identifique el tema de cada uno de esos artículos y la(s) tesis defendida(s) en ellos.
3. Utilice los recursos de internet para investigar el estado de la cuestión y la bibliografía reciente acerca de uno de estos temas:
   a) ¿Cuál es el valor de los argumentos filosóficos?

b) ¿Son meramente subjetivos los juicios estéticos?
c) ¿Cómo se puede justificar el derecho a la propiedad privada?
d) ¿Cómo se pueden justificar nuestras prácticas inferenciales?
e) ¿En qué consiste nuestra identidad personal?

4. Formule una tesis sobre el tema elegido y esboce los argumentos que podría presentar para apoyar esa tesis.
5. Escriba el primer bosquejo de un ens ayo argumentativo sobre el tema elegido siguiendo el esquema de la estructura de un ensayo argumentativo presentado en este capítulo.

Bibliografía

Bibliografía básica

Botta, M. (2007). *Tesis, tesinas, monografías e informes*. Buenos Aires: Biblos.

Campanario, J. M. (2002). El sistema de revisión por expertos (*peer review*): muchos problemas y pocas soluciones. *Revista Española de Documentación Científica*, 25, pp. 166-184.

Carlino, P. (2003). Alfabetización Académica: Un Cambio Necesario, algunas Alternativas Posibles. *Educere*, enero-marzo

Day, R. A. (2005). *Cómo* escribir *y publicar trabajos científicos* (3.ª edición en español), Washington: Organización Panamericana de la Salud.

Eco, U. (1992). *Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura*, Barcelona: Gedisa.

García Negroni, M. M. (2010). *Escribir en es pañol*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor.

Montolío, E. (coord.) (2000). *Manual práctico de escritura académica*, volumen II. Barcelona: Ariel.

Narvaja de Arnoux, E., Di Stefano, M., y Pereira, C. (2002). *La lectura y la escritura en la universidad*. Buenos Aires: EUDEBA.

Nogueira, S. (coord.) (2010). *Estrategias de lectura y escritura académicas*. Buenos Ares: Biblos.

Bibliografía de ampliación

Bedau, H. (1996) *Thinking and W riting about Philosophy*, Boston, Bedford Books.

Lebrun, J.-L. (2007). *Scientific Writing: A Reader and W riter's Guide*. Singapore: World Scientific Publishing Co.

Martinich, A. P. (2005). *Philosophical Writing: An Introduction*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.

LOS AUTORES

Alejandra Bertucci. Profesora y licenciada en Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). En la actualidad es docente de Problemas Filosóficos Contemporáneos en la Facultad de Periodismo y Ciencias Sociales FPyCS, UNLP), y de Introducción a la Filosofía y Estética, ambas en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE, UNLP). Integra equipos de investigación en el marco del Programa de Incentivos de la UNLP y de la Agencia de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT). Sus áreas de interés son la fenomenología, la hermenéutica y la estética. Está terminando un doctorado sobre el pensamiento de Paul Ricoeur.

Cristóbal Dell'Unti. Profesor de Filosofía, FaHCE, UNLP. Se desempeña como docente en la Cátedra de Introducción a la Filosofía de dicha facultad. Actualmente se encuentra cursando los estudios de la Maestría en Ciencias Sociales de la FaHCE, UNLP y participa del proyecto de investigación: "La política y sus formas. Argentina 1973-1976", en el marco del Programa de Incentivos de la UNLP.

María Luján Ferrari. Profesora y licenciada en Filosofía, FaHCE-UNLP. Se desempeña como adjunta a cargo de Introducción a la Filosofía en dicha facultad y es JTP en la cátedra de Problemas Filosóficos en la FPyCS, UNLP. Es miembro de equipos de investigación sobre filosofía contemporánea pertenecientes al Programa de Incentivos y al programa del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCyT, ANPCyT). Está concluyendo un doctorado sobre la obra de Paul Ricoeur.

Maximiliano Garbarino. Profesor de Filosofía, FaHCE, UNLP. Actualmente se desempeña como jefe de trabajos prácticos de Introducción a la Filosofía de

dicha facultad. Integra proyectos de investigación acreditados por la UNLP y el Conicet con asiento en el IdIHCS, relacionados con la problemática de la memoria social y la conciencia histórica. Cursa el Doctorado en Filosofía en la FaHCE,UNLP, su tema de tesis vincula memoria social e ideología.

Mariel Giacomone. Profesora de Filosofía, FaHCE, UNLP. Se desempeña desde el 2010 como docente en Introducción a la Filosofía de dicha Facultad. Es becaria del Conicet, está inscripta en el Doctorado en Filosofía, UNLP. Actualmente participa en dos proyectos de investigación: uno sobre la relación entre Medioevo y Modernidad (dirección Silvia Manzo, Programa de Incentivos, UNLP) y otro sobre la tradición platónica en la Edad Media y el Renacimiento (dirección Claudia D'Amico, UBACyT).

Andrés Hebrard. Profesor de FIlosofía por la UNLP. Se desempeña como docente en Introducción a la Filosofía y Metafísica en la FaHCE-UNLP. Es miembro de un equipo de investigación en el marco del Programa de Incentivos, UNLP, sobre cuestiones relacionadas con el pragmatismo y su incidencia en la filosofía reciente. Ha sido secretario académico del Departamento de Filosofía (FaHCE, UNLP) y de cuya publicación anual, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, fue secretario de redacción.

Federico López. Profesor y licenciado en Filosofía por la UNLP. Es JTP de la cátedra de Teoría de la Argumentación, FaHCE, UNLP. Doctorando en Filosofía en la UNLP. Ha sido becario de la Comisión de Investigaciones Científicas y del Conicet, y ha publicado diversos trabajos sobre temáticas vinculadas a la epistemología y la teoría de la argumentación. Es miembro de dos equipos de investigación acreditados en el Programa de Incentivos, UNLP, sobre temáticas vinculadas a la argumentación y a la teoría pragmatista del conocimiento.

Mónica Menacho. Profesora en Filosofía, FaHCE, UNLP. Actualmente se desempeña como JTP en la cátedra Introducción a la Filosofía de dicha

Facultad. Es becaria Conicet y participa de distintos equipos de investigación sobre filosofía moderna y contemporánea en el marco del programa de Incentivos y de los programas de la ANPCyT. En la actualidad, se encuentra en la etapa final de elaboración de su tesis doctoral.

Carlos Alejandro Oller. Es profesor adjunto a cargo de la cátedra Teoría de la Argumentación en la FaHCE, UNLP. Es profesor adjunto de Lógica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde también dictó seminarios. Es profesor titular de Lógica I y II en la carrera de Filosofía de la Facultad de Psicología y Ciencias Sociales de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Autor de numerosos trabajos sobre temas de su especialidad en publicaciones nacionales e internacionales.

Silvia Solas. Doctora en Filosofía, especialidad Estética, UNLP. Es profesora titular de Introducción a la Filosofía (área Psicología) y profesora adjunta a cargo de Estética en la FaHCE. Asimismo, ha dictado seminarios de Doctorado y posgrado en la misma facultad, y en el exterior como profesora invitada (Universidad de Paris 8). Dirigió y actualmente participa de proyectos de investigación relacionados con el arte, la filosofía de Merleau-Ponty y el pragmatismo, temas sobre los cuales ha publicado numerosos trabajos, entre ellos, en colaboración con F. Soulages, el libro *Ausencia y Presencia. Fotografía y cuerpos políticos*.

Andrea Vidal. Profesora de Filosofía por la UNLP. Se desempeña actualmente como docente de Introducción a la Filosofía y Filosofía de las Ciencias en la FaHCE-UNLP. Ha participado en varios proyectos de investigación sobre las relaciones entre ciencia, política y arte en el seno del pragmatismo, y, en particular, algunos cruces posibles entre pragmatismo y la filosofía francesa del siglo XX. Es Secretaria académica del Departamento de Filosofía y Secretaria de redacción de la *Revista de Filosofía y Teoría Política*, publicación anual de dicho Departamento de la FaHCE-UNLP.